

فضايا وحوارات

في

الفكر العربي

سريست نبي





# قضايا وحوارات في الفكر العربي

**الكتاب : قضايا وحوارات في الفكر العربي .**

**الكاتب : سريست نبي .**

**دار البلد للنشر والتوزيع ، دمشق ٢٠٠٤**

**جميع حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمؤلف .**

**sarnabi@gawab.com**



سربست نبي

قضايا وحوارات  
في  
الفكر العربي







**الإهداء**

**.. إلى رائعتي**

**هيرة**

**وهي تعلق قناديل البهجة في دروبي.**







## توطئة

ليس هناك من سبب يجعل وجود هذا الكتاب جديراً بالاهتمام القارئ ومطالعته، سوى الأسئلة الملحة والقضايا المطروحة فيه على نخبة ممتازة من ممثلي الفكر العربي، التي هي بحسب أسئلة الفكر والواقع في آن. إن الإجابة عن هذه الأسئلة ومناقشة تلك القضايا ومحاولة التفكير فيها مجدداً، هي الهدف من هذه الحوارات العديدة والتنوعة. الإجابات التي قدمها ويقدمها عدد كبير من المثقفين العرب، الذين يتصدرون المشهد الثقافي العربي المعاصر، من خلال لقاءاتهم وحواراتهم على مدى سنوات، تظهر طريقة وعي المثقف العربي لمشكلاته وتعاطيه معها وتفصيح عن آليات تفكيره فيها. ومن هذه الزاوية أكاد أن أقول إن هذه الحوارات هي في أحد وجوهها الرئيسية بمثابة وثيقة نظرية وشهادة عن اتجاهات الفكر العربي واهتماماته خلال العقد الأخير من القرن الماضي. وقد كان السؤال المائل في الذهن لدي بصورة دائمة، هو، كيف فكر ويفكر المثقف العربي في قضايا وأسئلة واقعه الخاص، وعلى أي نحو؟

ليس في وسع هذا الكتاب الادعاء بالتوصل إلى السيطرة على كل القضايا المحتملة والأسئلة الخاصة بالفكر العربي، لكنه لدينا شعوراً ذاتياً بأننا نتبعنا بطريقة نقدية وصريحة القضايا، التي بدت أكثر أهمية في الفكر العربي. وقد حاولنا في الوقت ذاته النأي بالناقشة والحوار عن التسطيع الصحفي المعهود في طرح المشكلات والبحث فيها. وهذا الأمر كان لهامياً بالنسبة لنا ومثيراً للمخاوف من البداية.

الحوار ليس استجابة للأخر أو استنطاقاً، وهو ليس مشاغلة له بالأسئلة فحسب، وهو أكثر من مجرد رغبة في التفاعل أو التواصل أو

إثبات الذات ووجهه فكر الآخر وجهته أو العكس، إنه في أفقه القصي التماس للأسئلة الجديدة والقضايا. خلق مجدر للتساؤل والتشكيك، إنه في راهنيته تأهيل حوار أرقى وأكثر تعقيدا، ومنه هنا أقول: التساؤل بدء الحوار ومآله، ومآل الحوار أول السؤال. أما الإجابات فهي ليست سوى وسيط في هذا السياق، إنها تقع بين السؤال والآخر، لكنها لا تقع خارج أي منهما أو تستقل عنهما بل تلازمهما. إن الإجابات التي لا ينشأ عنها تساؤل جديد، تعد عقبة وزائفة. فبمقدار ما تكون الإجابات الصحيحة إعلانا بنهاية الأسئلة القديمة وموتها، فهي إيزان بولادة أسئلة ومشكلات جديدة. وعبثا ما يحاول العقل الدوغمائي البحث عن أجوبة نهائية وقاطعة يعدّها يقينا مطلقا بالنسبة له فيحكم على نفسه بالعطالة والجور.

المحاور يتخذ النيابة عن القارئ في طرح الأسئلة والناقشة، فهو بمقدار ما يحقق نجاحا على هذا الصعيد، عليه أن يولد أسئلة جديدة لدى قارئه، وهذا ما يجعل العمل أكثر صعوبة، إذ عليه أن يتعامل مع حديثه متلقين للأسئلة، ذي دوريه مختلفين ومحقق تواصل جدليا بينهما.

وبالطريقة ذاتها، التي طرحت فيها هذه الأسئلة على المحاوريه، فقد طرحتها على نفسي، وقد شغلتنني لأمد غير قصير، وكنت معنيا بها إلى حد كبير. وفي هذا نغتر على عنصر ذاتي داخل وراء العمل، إن مادة الدراسة التي قدمت بها لهذا الكتاب هي ذاتها موضوع الحوارات. وهي تشكل معها وجهين للعمل نفسه، فإذا كانت الأخيرة تمثل السياق الحر والمتحرك والفتوح للأسئلة، فإن الدراسة تفصع عن الإطار الفكري نسبيا لها، بوصفها وحدة نسقية ثابتة للمشكلات. مع اعترافنا بالتباين الظاهر والجوهري في وجهات النظر بين النصوص المختلفة. فالبنية المنقطعة والمتنوعة، التي تشبه بنية (الكشكول). لا تحول دون اكتشاف وحدة ما تقع وراء هذا العمل، تمنحه، رغم الاختلاف في الشكل والأسلوب، الوحدة في



الهيئة والعنوان، فهي وحدة الموضوع. ومع ذلك فإن هذا العمل لا يدعي استنفاد موضوعه وطابعه الإشكالي بأي حال من الأحوال.

قد نستشعر حاجة القارئ إلى قراءة هذا النمط من النصوص الحوارية، لأن الأخيرة تكشف بلا مواربة أو لبس أو غموض، عنه نواة التفكير لدى المتحاورين. والمخ إننا باستقصاء بسيط نستطيع أن نكتشف أن القضايا المطروحة هي الأكثر حضوراً وإثارة للاهتمام، مع أن هذا الاهتمام قد لا يصلح معياراً جيداً لكشف القضايا الزائفة وتمييزها من الحقيقية. ومن زوايا عديدة، يمكن وصف العديد منها بأنها لا تتمتع بتلك الأهمية، لكنها تظل أسئلة المجتمع السياسي العربي والأيدولوجيا العربية التي لا يزال يهتم بها عدد كبير من الأفراد والمؤسسات العلمية و السياسية.

الضجر والملل المصاحبان عادة للكتب الفكرية المفهومة والصنفه وفي خطة دراسية ومنهج صارم، قد لا يواجههما هذا القارئ الصبور. إننا لا ننكر عليه الرغبة في قراءة مثيرة وممتعة، وهذه تعد فضيلة فريدة واستثنائية، إذا ما توافرت في نص فكري. إذ بوسعنا أن يستغني عنه قراءة الجزء الأول، لينتقل مباشرة للإطلاع على أي من الحوارات، دون الالتزام بأية خطة للقراءة، سوى اهتمامه الذاتي بالموضوع. وهذا ما قد يعفيه من التقيد بقراءة الكتاب من ألفه إلى يائه، وفي تسلسل محدد ومعتاد، فلعله يجد في ذلك حرية أكثر وممتعة. ونحن قد لا نبالغ في الاعتراف أن أيّاً من هذه الحوارات أو محاور الكتاب تصلح أن تعدّ وحدة مستقلة للقراءة، وفي الوقت نفسه تشكل جميعاً كلاً واحداً جديراً بعنوان موحد، وقراءة منظمة شاملة.

• • •

لقد أمضيت عدداً من السنوات محاولاً الكفّ عن نشر هذه المادة في كتاب، لكنّ المحاولة بدت في النهاية غير مثمرة أمام إلحاح عدد من الأصدقاء وتشجيعهم المخلص ودعمهم، الذي لولاه لما أمكمت له الظهور. المسألة لم تكن مجرد تردد شخصي فحسب، وإنما تتعلق أيضاً بعقبات واقعية وصعوبات كانت تحول على الدوام دون إنجاز العمل، وتغرز من إحجامي عن نشره. لهذا يستعين عليّ أن أنوّه بامتنان شديد بفضل هؤلاء الأعزاء جميعاً في تحقيق هذا الهدف.

خطيب الأحمـد

نور علي

صليبيع ملا

رضوان محمد

لهم مني كل الشكر والمحبة... ..



الجزء الأول

# قضايا في الفكر العربي





يواجه الباحثة في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر، أن شطراً كبيراً من الأسئلة التي طرحها على نفسه قد انبثقت من موقع وعيه الذاتي للآخر وتفاعله مع التغير الخارجي، فلم يبادر هذا الفكر إلى توليد أسئلته وإثارة قضاياها، التي كانت تثقل مفقولة عنه إلا حينما يواجه بوقائع الخارج التي كانت تسهم إلى حد كبير بوصفها تهديداً، في تشكيل وعيه بمشكلاته المستجدة، ومنه هنا كان وعياً سلبياً منفعلاً. ويستطيع المرء أن يلاحظ ذلك منذ صدمة الهدنة الأولى لدى احتكاك هذا الفكر بالآخر مع غزو نابليون لمصر وانتهاءً بالأسئلة المربكة، التي رافقت موجة العولمة أخيراً. لقد تعينت قضايا هذا الفكر بالفعل بصورة مختلفة عما كان فكر الآخر الأوروبي يبادر إلى طرح أسئلته واستنباطها، وفي الغالب كان الازدواج والقلق اللذان لصياغة الفكر العربي لقضاياها تنمnan على عجزه عن حلها بصورة جذرية. لقد كان التردد هو السمة التي طبعت موقفه بطابعها ..

هذه الآلية في وعي الآخر بوصفها وعياً بالاختلاف وإنتاجاً له، لم تكن تخلو من الزيف في طرح الأسئلة ومن تضليل في الإجابات. فقد نُظر للعلاقة والمشكلات النظرية الناشئة عنها على أساس ثنائية عدت مسلمة وأمرأ مفراً منه في بنية هذا التفكير، التي اختزلت إلى علاقة ثابت أصيل بتغير طارئ، ويترجم ذلك تيار معاند يتجاهل معطيات التغير الواقعية ويتنكر مكابرة لفاهيم التحول والتقدم، الواقع والتاريخ، عبر شطبها من قاموسه بانحيازها إلى مقولات الهوية والخصوصية، الأصل، الماضي، السلف. نحمه هنا إزاء نمط من التفكير الغيبي والمتالي، الذي يؤمن أن ألى الماضي ونقاءه هما البديل عن الواقع المعتم والمضطرب، من هنا فهو يشدنا إلى السوراء، بدلا من أن يتوجه بنا إلى الحاضر والراهق أو المستقبل، بتعبير علي حرب، ومنه ثم فإن أي انزياح عنه ذلك باتجاه

المستقبل من موقع الحاضر هو انحدار وتقهقر وضلال... الخ. فالتركيز يتم على السبب والنجس والتحقيق، لا على ما يمكن خلقه وانجازه أو فتحه واستكشافه. هكذا لا ييناظ بالذوات الإنسانية بوصفها صانعة لتاريخها ومستقبلها، أي دور، ولا ترتدي فكرة حرية الإنسان ومسؤوليته ككائن عاقل أية أهمية أو قيمة. ومنه منطلق أنه هو وحده الحاصل على الحقيقة المطلقة والمستحوز عليها، تظهر لدى هذا الاتجاه أفكار التعددية والاختلاف على أنها شر على انسجام الأمة وخيرها، وأن نهاية التاريخ تكمن في بداياته الباكورة، برهنة الخروج على الجاهلية، وأن الديمقراطية هي نموذج موضوع في الغرب بصورة مسبقة ودون مراعاة لأوضاع واقعنا وخصائصه الأخلاقية والثقافية، وبناء على ما سبق يستنتج أنها غير ضرورية، بل نافلة، ويفسر هذا لنا بالقابل - مبرراً في الوقت ذاته - شيوع المبدأ القائل بأن البديل الأكثر أصالة والأعرق وحتى الأكثر فضيلة والأشد اتساقاً مع ذاتنا، والأكمل إيماناً بالنسبة لديننا ودنيانا هو الشورى بوصفها بديلاً عن الديمقراطية الحديثة كما بشر الصادق النيهوم. بهذه الآلية التي ينظمها منطق الاختزال والتبسيط لجأ هذا الفكر إلى الدفاع عن الذات وإثباتها في مواجهة الآخر.

علاوة على ما سبق، فإن الطريقة التي تعاطى بموجبها التيار الآخر في الفكر العربي مع قضايا الناشئة، لم تكن تخلو من التزعة الاستعراضية التي تعكس ولعاً زائفاً بالجديد. لقد كانت علاقته معها عابرة وعرضية، مطبوعة بطابع الاهتراء السريع، وكان يسيراً عليه أن يحشر في تركيب خطابي ركائمه المقولات الجديدة والمفاهيم دفعة واحدة، دون الاكترات بصدقيتها التاريخية وصحتها المنطقية أو اتساقها النظري (كالديمقراطية، والعلمانية، والتنوير، بداية التاريخ ونهايته، العولمة، صدام الحضارات وحوارها... الخ)، لهذه المفاهيم التي ظهرت بتداعي أو انتفاء منظومة



سابقة لم تكن علاقته بها أكثر ثباتاً، وتخفضت عنه الغائرها في حقل الخطاب السياسي خاصة (كالطبقات والصراع الطبقي، البرجوازية، الاشتراكية، التوزيع العادل للثروة، الأمة والوحدة العربية...) مما أحدث إرباكاً وقلقاً في سياقات استخدامها النظري وآلياته، معرفياً وأيديولوجياً. وعلى الرغم من الحفاوة وحرارة الإيمان بها كبديل أخير مطلق عن سابقاتها، وما أثارته من هواجس عميقة وحماسة بالغة، مع ما انطوت عليه من تساؤلات جدية وممارسات نقدية قامة وجريئة في الوقت ذاته، لكنه الفكر العربي عاد ليغرب عنها في صياغات مدوية، ضمنيتها شعارات لا تقل دوغمائية عنه الأولى، ولهذا لا نقدر إلا أن نظهر نوعاً من التحفظ المعرفي إزاء ذلك كله.

إن جملة هذه القضايا وتلك المفاهيم والآراء هي الخيارات الأساسية المعلنة في البيان السياسي والفكري العربي الحديث والمعاصر. وسواء تعلل الأمر بهذه الأخيرة أم بتلك، فإنها تنبسط في متون النصوص والبلاغات والكتابات التداولية وتحتشد في أكثر الأحيان من دون أي اعتبار لبنائها النظري ولقنا العضلة - أو مدى وضوحها العلمي وتأسيسها المعرفي. فالسهم والرئيس في كل ذلك، هو معالجة المفاهيم وتصنيفها، وإعادة بناء تلك المسائل وطرحها بصورة نقدية في إطار نظرية - أو رؤية عامة شاملة في الحدود الدنيا - وهذه الأخيرة حتى تكتسب طابعها العلمي الحقيقي، ينبغي لها أن تتأسس على الحقائق والوقائع عوضاً عن المبادئ الناجزة والأفكار المجردة والقيم، التي تبدو غير كافية، على أهميتها الأيديولوجية.

الفكر العربي الذي تشكل في السياق التاريخي للعصر الذي يسمى بالنهضة العربية وحتى يومنا هذا ظلَّ منهكاً بقضاياه القومية ذات الطابع التاريخي، التي استفزها وحفزها الوافد الكولونيالي وأثارها، وواجه تلك

القضايا من هذا الموقع بأن جعلها أهم مسائل التاريخ. إن هذه القضايا والأطاريح التي طبعت هذا الفكر بطابعها العملي المباشر، اتسمت بغياب الانفصال بين الفكري والسياسي، بين المعرفي النظري والأيدولوجي فيها، فضلاً عن ذلك، فإن طغيان النزعة السياسية، العملية والمباشرة، على اهتمامات المثقف العربي، حالت في أحيان كثيرة دون صياغته للنظرية القومية على أسس معرفية وفلسفية، واضحة ومنسقة. إن انخراط كتلة المثقفين في الكفاح القومي بوصفهم طرفاً سياسياً في النزاع جعلت اهتماماتهم العملية تطفئ على فهمهم النظري - المعرفي للظاهرة القومية، ناهيك عن المسائل المتعلقة بها ذات الصلة التاريخية والمجتمعية، كالديموقراطية والمجتمع المدني، وقضايا حقوق الإنسان، التي بدت نافلة في أحسن الأحوال أمام حتمية مطلب الوحدة القومية والتحرير القومي، اللذين طغيا على كل اهتمام آخر. والواقع أن وحدة الأمة في نظر القوميين كانت الغاية والوسيلة معاً، فهي الغاية التي نشدها كل قومي، وهي الوسيلة التي بوساطتها يمكن إنجاز كل هدف آخر كالحرية والديموقراطية والاشتراكية .

لقد دفع اهتمام الفكريين العرب بالوحدة القومية إلى جعل المسألة القومية مسألة المسائل، التي ينبغي أن تدور في فلكها القضايا الأخرى، فهي الرفاه الذي يتوقف على حله حل بقية العضلات. فلا قيمة لأحد أو لهدف أو لوطء قياساً إلى الحلم الوحدوي الكبير، بتعبير علي حرب، فالشعار هنا: أنا قومي أو وحدوي، إذن أنا موجود. ولذا فالفرد يوجد من أجل العروبة أو الأمة أو الرسالة أو الوحدة، ولهذا شأن المشاريع الأيدولوجية والأحلام الجماعية.. إنها إمبريالية البدء الواحد، الذي سيؤدي إلى نتائج كارثية ومرعبة على صعيد الممارسة السياسية بالنسبة إلى الحريات الفردية، ومستقبل الديمقراطية .

ليس من اليسر علينا أن نخط في هذا الميز بجميع قضايا الفكر العربي في اتجاهاته المختلفة، شرحاً وتفصيلاً. إن إنجاز ذلك يعد أمراً يتخطى مرامي هذه المقدمة. فمن الضروري بمكان تأكيد البعد الإشكالي الذي لبعض القضايا، وبوسع القارئ أن يلاحظ الطابع الانتقائي في تناولها للوهلة الأولى، بيد أنها تخضع من جانبنا لمنظور يرى وراء هذا التنوع وحدة في الفضاء الثقافي والأيدولوجي المنبع لها كقضايا إشكالية لما تزل موضوعاً للبحث على كل المستويات. وهذا ما يمكن توضيحه في السطور التالية .

١- الوحدة القومية: يظهر لنا التاريخ السياسي والاجتماعي لأوروبا القرنين قبل العشرين، أن الحركات السياسية والتحوللات الاجتماعية، وبصورة خاصة الثورة الفرنسية ١٧٨٩، نشأت على علاقة وثيقة بقضية الديمقراطية، التي انبثقت عنها فيما بعد وتفرعت مسألة الاشتراكية، كتجسيد للمساواة الاجتماعية، بحيث شكلت هذه القضايا مجمل الضموم التاريخي، الذي تحور حوله الصراع السياسي-الاجتماعي في ذلك العصر. لقد مثلت الديمقراطية الألف السياسي بالنسبة لطالب العصر. وعنت في الأساس أن البشر من حيث المبدأ والأصل هم أحرار متساوون في الحقوق، بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية والدينية والطبقية وحتى العرقية. ولا يوازي أو يكافئ هذا المبدأ أهمية سوى مبدأ المواطنة، التي تترجم الديمقراطية المساواة والانسجام بين الأفراد على أساسه، فالديموقراطية في بعدها الأساس هو احترام المساواة في المواطنة بين الأفراد كما سنرى لاحقاً. واقع الحال أن الحركات القومية والاجتماعية - في آسيا وإفريقيا عموماً - لم تنشأ تاريخياً وتتطور بفعل قوانينها الذاتية أو وفق المنطق الذاتي لتطورها فحسب، وإنما أيضاً بفعل خارجي طرأ على تاريخها واستفز بنائها الاجتماعية التقليدية، فشكلت في الأساس حركات



أيديولوجية انطوت على ممارسات نظرية بدائية وقبل مدنية، على الرغم من دورها واتساع حجمها وأثرها. مثل هذه الاندفاعات الاجتماعية التاريخية، لا يمكن فهم طبيعتها وتفسيرها إلا بتشوه مسار نمو قواها الاجتماعية الناشئة ومخلف حاملها الاجتماعي الذي تصدى لهمة التغيير والتحرير .

الهام في هذا السياق هو الإشارة إلى أن كفافها في سبيل التحرير والاستقلال، اكتسب مضمونه السياسي تاريخياً، وأبعاده الأيديولوجية في ظل غياب الوعي والممارسة الديمقراطية. إن إنجاز الاستقلال القومي بنشوء الدولة الوطنية، التي لا ترى هويتها السياسية في الديمقراطية كان مطلباً تاريخياً في كمالها الاجتماعي والوطني. لهذا السبب وغيره، أخفقت مشاريعها الوطنية والاجتماعية في المحصلة، ناهيك عن اشتراكيتها، التي تحولت، في الحالة العربية مثلاً، إلى مجرد أشكال للتسلط البيروقراطي الفاسد، وقادت تلك إلى تكريس القومية القطرية الشوهة كبديل مسغٍ عن المشروع الاجتماعي الديمقراطي للأمة، خلافاً لما كانت تعلنه جهاراً وعبره تستند مسوغات وجودها. إن ميزة المجتمعات الحرة والحديثة، تكمن أصلاً في إثبات تلك الديمقراطية التي تتجلى في تبعية السلطة السياسية المتزايد للمجتمع، وبموازاة ذلك في الاعتراف المطرد باستقلال الفرد وحرية إزاء كل شكل من أشكال القهر السياسي أو الاجتماعي ..

الدولة القطرية، التي اتخذت من مطلب القومية الواحدة هدفاً وشعاراً لها، كانت دولة قاصرة في الغالب، ناقصة وغير مكتملة، تنفقر إلى أساسها الاجتماعي-التاريخي، مثلما افتقرت إلى فكره التعاقدية الطابقي. مما شجع لديها ولهم إنجاز الوحدة بالقوة والعنف، لا على أساس الاختيار الحر (صدام حسين واحتلال الكويت) وتجربة الوحدة في اليأس. فالدولة التي تنفقر إلى الأساس التعاقدية الاجتماعي، لا تحقق أغراضها السياسية

والأيديولوجية، إلا باستخدام العنف، داخلياً وخارجياً، فلا تكفي بالتسلط والاستبداد داخلياً ولأسكات المجتمع وقمعه، وإنما تندفع إلى تعويضه مثلبها الذاتي بخطاب أيديولوجي وتعبئة اجتماعية، عسكرية الطابع بفرصة تأمين أكبر إجماع حماسي مكره ضد أعدائها الخارجيين، بوصفهم عقبة جيوسياسية أمام اكتمال هويتها ومشروعها القومي. فهي لا تشعر بالطأنينة بوصفها دولة قومية ما لم تعتمد إلى هذا التصرف بصورة دائمة مستعيرة صوت الأمة ولغتها ومحدثه باسم شرعيتها التاريخية .

لقد كانت قومية الدولة مه لهذا القبيل، بطريركية الطابع، دون أن تستحيل في مسارها إلى إمكان اجتماعي سياسي للأمة، فالدولة القطرية في شكلها العروبي عجزت باستمرار عن تحقيق الضمون والأساس الاجتماعيين للأمة. لقد أُنجزت وهم أو ظلال الأمة الواحدة والمفقودة، أو غير الوجودية أصلاً في نقصها هذا. لقد ولدت هذه القومية المضادة للحدثة-بتعبير آلان توريس- في آسيا وإفريقيا في مراحل متأخرة، وجلت بشكل واسع محل مفهوم القومية العقلانية المشجع على الحدثة، على نحو ما فرضته الثورة الفرنسية في أواخر القرن التاسع عشر. وإلى هذا النموذج تنتسب معظم القوميات المتسلطة والاستبداديات العرقية، وقد منحنا سياسة صدام حسين القومية-العرقية، المثال الأكثر تطرفاً ووضوحاً عليها. إن المنطق الوحدوي المعلى والسائد هنا، الملزم للخطاب السياسي للدولة القومية، شأنه شأن المشاريع الأيديولوجية الأخرى كالإسلام أو الاشتراكية أو الثورة التي تنتظم تحت هيمنة مبدأ واحد أو وحيد يبدو ملغياً ولا ينبغي أن نخضع به، مثلاً ينوه علي حرب. فالقول في الخطاب الوحدوي المعلى والمصرح به هو الكلبي العام، الجامع المشترك. لكنه الكلمات هي في النهاية، حقول مه الدلالات وتخزون مه الصور والأطيان والهوامات. إن داعية القومية والوحدة، ينطق بالكلبي العام، ولكنه يقيس

الأمر بمنظاره الضيق والمحدود، انطلاقاً من خصوصيته الوطنية أو الطائفية أو الحزبية أو الشخصية، ولهذا فهو يستعمل العروبة ليس فقط بمعنى لا يتسع لكل العرب، بل بمعنى يضيئ عمره وطهره أو حزب أو مجموعة لكي لا يتسع إلا لوقعه ووجهة نظره، مستبعداً بذلك سواء إلى دائرة العمالة والرجعية.. ولذا- كما يستنتج علي حرب - فإن العقل الوجداني أو التوحيدي أو الأممي لم ينتج سوى ألقامه، التي تنفجر اختلافات وترعات بربرية تمزق ما هو واحد أو متحد في الأصل، ولهذا ما جعل العروبيين أعداء الوحدة والإسلاميين أعداء الإسلام والاشتراكيين أعداء الأمة... إلخ .

أما على مستوى التعريف، فقد عمد الخطاب السياسي الرسمي، الذي تم تبنيه من قبل الدولة القومية إلى تحديد مفهوم الأمة كمحصلة واقعة مجردة تهيم على التاريخ دون أن تنتظم في سياقه، وإنما في الوعي الذاتي الجمعي كسوية نوعية، تستنبط منها على الدوام أفكار الخير العام والمصالح القومية... إلخ من دون أن تكون كذلك بالفعل، ولهذا ما جعل حقوق الإنسان تندر أمام واجبات المجتمع المستحقة وخيره. وهذه مفارقة صارخة في العقل الأيديولوجي القومي، فيحسب لهذا التصور التالي واللاعقلاني، فإن ماهية الأمة تسبب أي فرد وتتعلل على مصالحه. فالفرد الإنسان هنا ليس غاية في ذاته ولا قيمة له بقدر ما هو مجرد وسيلة لمشية الأمة العليا، أو هو مجرد أداة تسخر لخدمة المسبب والأزلي والمتعالي، وعمر صواب يؤكد حرب أن المجتمع الذي يكون أفرادُه مجرد آلات وأدوات يتحول إلى مجتمع للإنتاج العبودية لا لصنع الحرية. نعم هنا إزاء تأكيد تأليه للأسماء والصفات يولد القمع والاستبداد والعنف، باسم الوحدة المقدسة، أو المصلحة العليا للأمة .

القومية أصبحت على يد ميشيل عفلق مجرد خرافة أو أسطورة لا تاريخية، فهي تسبب أية معرفة بها، وتتعلل على العقل وهي مفارقة



للوعي، إنها بقول واحد كائنه ثرانسندنتالي يتقدم على جميع الحقائق المعرفية والوقائع التاريخية. وفي قراءة وصفية تجلت الأمة لدى هذا الاتجاه القومي ككائنه طبيعي لا تاريخي، له حياته وشعوره الذاتيين. فالأمة مطلب صيرورة إرادة غائية تنبعث منه جوف الماضي، وتتعين في الحاضر بوعي ذاتها الأصلية، البدئية في ماضيها الوغل، والحاضر منه لهذا المنظور يصعب تكراراً مستمراً، واستعادة للسالف المشرق ماهيتها البدئية والمستقبل وفقاً لذلك لا يشذ عنه لهذا البدء، إنه حصيلة أكيدة لأجوار الماضي. ثمة وهم ماورائي يقبع خلف هذا التصور، ويتجلى في هذا الاعتقاد بوجود هوية قومية للعربي هي روح مطلقة سارية في كل فرد أو ذات، هي متالية تتعلل على الأحداث والتجارب والاختلافات، أو صفة أزلية لا ينال منها التبدل والتغير. إنها هي في جوهرها بحسب قول ميشيل عفلق. وفقاً لهذا التفكير الغيبي والمتالي -يمضي علي حرب في التعليق- ليس الأفراد منه العرب سوى أصداء أو ظلال باهتة للفكرة المجردة والحقيقة الخالدة. إنهم نسف عنه الأصل، بقدر ما هم أسرى طبيعهم الصافي، أو بقدر ما هم مجرد امتداد لروح سالفة. ولذا عليهم أن يتوجهوا دوما نحو الماضي، لتحقيق الروح العربية الأصيلة، أو استعادة الهوية المفقودة. باختصار شديد، لا قيمة لنا للفرد في ذاته، إذ هو مجرد وسيلة لتجسيد الصفة المتالية، أو الروح المطلقة أو الرسالة الخالدة أو الوحدة المقدسة. ولهذا فإن الشكل المارواشي، الذي هو في أساسه مبدأ لتفسير العالم، كما هو شأن المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو، أو واجب الوجود عند الفارابي، إنما يتحول في الفكر القومي إلى مركب فكري تتداخل فيه الأوهام المتالية والصور الروحانية مع الممارسات التقديرية والقفزات الخرافية فون الواقع. يتجلى ذلك في التماهيات اللامعقولة التي يقيمها القومي العربي على وجه العموم، مع اسم أو عرن أو أرضه أو لغة

أو ترات أو عصر أو دور لكي يتخذ منه مقوم الأمة، أو مرجع الهوية أو نموذج الوحدة.. وفي الفكر القومي العربي صور كثيرة للتماهي بحسب أنواع هذا الفكر. هناك الطبع الصافي أو الرسالة الخالدة، أو اللغة المتعالية على الزمان أو الأرض الممتدة من الماء إلى الماء. ومنهم من يتماهى مع عصر معين يعتبره النثل الأعلى أو العصر الذهبي .

الحرية التي بشر بها القوميون - وهذا التصور لا يجد فكاً له من التصور السابق للأمة - لم تكن سوى مسغ أيديولوجي لبقايا وعي سلفي مرمم، ومؤسس على جملة علاقات وبنى ما قبل مدنية واستطالاتها الاجتماعية، متكئين في ذلك على مفهوم مألوف خالص للأمة، يفسر تقدمها وبراغمها، عليه لا بالاستناد إلى الحالة القائمة، وإنما قياساً إلى ماضى يعاود نفسه على نحو دائري-غائي، كنتيجة لتصالح الراهب مع الماضي، وبدا المستقبل خلاله ليس ثمرة التطور التاريخي للراهب بقدر ما هو صورة مكررة ومستنسخة لأبي الماضي. على هذا النحو أقام القوميون مفهوماً وهمياً، صورياً وظاهرياً لحرية الأمة والمجتمع، على أساس دحض السرورات الواقعية للأمة وفسخها من رافدها ووجودها، ولي عنقها باتجاه حظيرة الماضي .

٢ - مسألة الحرية: الحرية بالاعتبار الفلسفي، هي قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصدا، على حد قول الفيلسوف الأمريكي توماس بين pain وسؤال الحرية هو سؤال الحاضر على الدوام مشكلاً لهاجساً للشعور والعقل الإنسانيين. وعلى ذلك فإن البحث في مشكلة الحرية يعد، في أحد وجوهه الرئيسية، بحثاً في إحدى مقومات الوجود الإنساني، والقول فيها هو قول في حاضر الإنسان ومستقبله. لقد حكم على الإنسان أن يكون حراً؛ إنها الصياغة الأخيرة لصيره، وربما كانت الحرية هي الشيء الوحيد، كما يقول سارتر، الذي ليس للإنسان الحرية في أن يتخلى عنه .

من المؤكد أن هذا المفهوم لا يمكنه الإحاطة به إلا في إطار الوجود الإنساني عموماً. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتفرد بشعوره المباشر بالحرية، ويميز بقدرة وعيه الذاتي على البرهان على حريته وتسويغها. بيد أن هذا الشعور لا يبدو لنا قبلياً، كما يفهم من قول سارتر السابق، وهو ليس مجرداً تماماً من مضامينه الواقعية. فالحرية في بداية الموقف ونهايته هي مشكلة موجود مشغول، إنها حرية جماعة، أو شخص بعينه، خاضع لسيورات سياسية وسوسيو ثقافية.

بالاعتبار الأخير ننأى بأنفسنا عن البحث في الكليات والمعاني الميتافيزيقية للحرية. وبأخصر القول نهدف إلى رصد انتظامات هذا المفهوم في مستوياته المجردة والشخصية، وصيغة التنوع في متون الفكر العربي، عبر اكتشاف زمر تكونه وسيوراته في حثيات الفكر القومي، فضلاً عن تشاكل هذا المفهوم مع المسائل السياسية والثقافية والعقائدية الأخرى وفي سياقات نظرية متنوعة. ولأجل هذا ينبغي لدى البحث في سؤال الحرية، تتبع صدى المفهوم ووصفه لدى الرواد النهضويين الأوائل، الأفغاني، والطهطاوي، وخير الدين التونسي... الخ. ولاحقاً يتعين رصد حركة انزياحه عن المحل النظري للإصلاح والنهضة إلى حقل الممارسة السياسية لدى ساطع المصري، وميشيل عفلق، وأنطون سعادة، وحركة القوميين العرب .

في المجال الأخير تظهر هذا المفهوم في ارتباط أوثق مع الممارسة السياسية، وفي سياق الخطاب التجيشي، الذي مثل حقلاً اختبارياً خصباً وغنياً يستمد منه المفهوم مسوغاته وصياغاته ودلالاته المتنوعة. وفي الواقع كان سؤال الحرية تعبيراً عن تطلعات الفئات الوسطى، التي راحت تقرر مشروعات التحرير القومي بالتحرير الاجتماعي. ومنه لهذا الموقع جاء مفهوم الحرية مشكلاً في الغالب ومتواشجاً مع مفاهيم الديمقراطية



والعدالة والمساواة، ملتبساً بها، بل قل، لقد طغى عليها جميعاً دون أن تحقق من خلال ذاتها أيّاً منها، وظلت دون إمكانية تجسيد ذاتها من خلالها، وعلى هذا لا ينزال سؤال الحرية سؤالاً راهناً، ملحاً يستد مسوغاته من غيابة وحضوره معاً، لأنه مافتى ينوء بكللكه على الفكر والواقع العربيين المعاصرين، مثلما كان شاغلاً للفكر، أثناء حقبة النهضة والإصلاح، في بدايات القرن التاسع عشر ولم ينزل. وهو إلى جانب ذلك يثبت جدارته التاريخية وجدواه بعد أن نضع مشروعية النظام السياسي الاجتماعي العربي المعاصر رهناً بدرجة حضوره وغيابه وتعييناته .

فالحرية، من هذا الجانب، هي القفل الذي أخذ يتأكله صدأ سبات الزمان العربي وتاريخه المعاصرين الذي ينضع بالاستبداد العمم فيه والطفيلان، ولأجل ذلك ينبئ سؤال الحرية راهناً بضروره تخطيه وتجاوزه عبر تحقيق الحرية في الحياة. فالجميع العربي لم يكن في وقت من الأوقات أكثر انشغالا بمشكلة الحرية، كما هو الحال اليوم، وحسبنا أن نتأمل المشهد السياسي والاجتماعي العربي القاشين .

على هذا النحو يظل الواقع العربي على مستوى حضوره السياسي والاجتماعي والاقتصادي يعاني من آثار مشكلات متجذرة الأصول في التاريخ القريب، الذي تمثل نهضة القرن التاسع عشر ومرحلة النضال التحرري الوطني أقرب عهديه إليه وأكثر التصاقاً بمشكلاته المعاصرة. وإزاء ذلك بدا الفكر العربي المعاصر كأنه يجر المسائل النظرية ذاتها، التي تمتد إلى تلك الحقبة ويكررها، رغم أن الآخر قد تخطاها على مستوى النظر والواقع معاً. ألم يتجاوز الواقع بعد سؤاله الخاص، أم إن هذا السؤال لا ينزال متشعباً بالواقع ذاته، لا يجد فكاً عنه حتى يتحقق بصورة عينية؟ لدى البحث في المسائل، التي نشأت وتنامت، في صلة مباشرة. بالواقع العربي المعني، يبرز سؤال الحرية أولاً، من حيث الأهمية. إذ

استحكم بتنايا الفكر العربي، واستبدَّ باتجاهاته. وبدا مفهوم الحرية في مكانه كأنه يقدم لنا مؤشراً حقيقياً للكشف عنه ولعمد التصورات والإجابات، التي قدمها الفكر العربي في الرد على مشكلات واقعته التاريخية. لهذه التصورات التي تكشف لنا عنه مفارقات صارخة على صعيد جدلية العلاقة بين الفكر والواقع. ومن خلال تلك الإجابات أو التصورات يستحيل الواقع والوجود العربيين، كصيغة نظرية تنوس في الغالب وتتأرجع بين مفاهيم ميتافيزيقية ولا تاريخية، وبين مطالب ثقافة النص المتوارث المطلق، والقدس.

كانت الإجابات التي يقدمها الفكر العربي عنه واقع، مجردة، وقاصرة عنه بلوغ درجة المفاهيم النظرية المتأسكة والمنسقة، التي تصوغ رؤية واضحة وعلمية، وتؤلف كلا واحداً، صحيحاً وصادقاً في آن. وفي الوقت نفسه كانت عاجزة عنه بلوغ درجة المفاهيم، التي تستحيل إلى قوة مادية نشطة تتورّ الواقع الذي تفصع عنه. بالرغم من ذلك فإن مفهوم الحرية في مراحل تالية من سيرورة الفكر العربي، لم يخل من مضامين كفاحية محرّضة تتحفز إلى تجاوز واقع التبعية والاستبداد وتتخطاه ..

لقد انخرط الفكر العربي في سيرورات تاريخية مختلفة، وفي سياق ذلك انهمك في استنباط منظومة مفاهيم ومقولات نظرية، لم تخرج في عموم الأحوال عنه مقاربة زائفة، كانت تخضع لمصادر مشقة بصورة ميكانيكية من سياقات تاريخية أخرى. ومن هذا المنطلق كان هذا الفكر ينزع إلى تطويع الواقع ولي عنقه باتجاه الطبقة والانساق مع تلك المفاهيم، أو تقيده بأفكار لا تاريخية، ينبغي أن يتأرغ معها. ومن هذا القبيل عجزه عن إنتاج مفاهيمه الطبقة لواقعته الخاص، بالرغم من دعواه التكررة - هذه مفارقة صارخة- بالتأكيد على فكرتي الخصوصية والأنا. وهكذا فقد استدعى هذا الفكر مفاهيم الآخر من الأمة والحرية واستعان

بهما لوصف وتحديد حالة الجماعة أو العصبية المشتركة وانكأ عليهما لضبط حالة الذات تاريخياً وتمايزها عنه حضور الآخر .

لهذا الحضور للآخر ظهر في مراحل تاريخية معينة وكأنه ينزاهم الأنا في وجوده ويدفع به إلى خلف التاريخ. وفي قول آخر صار على الفكر حائز أن يلوذ بهويته في مواجهة اندفاع الآخر إلى ابتلاعه وتقويضه كيانه .

من هذا الموقع جنح الخطاب القومي العربي عموماً، إلى صياغة مفهومه عن الحرية بوصفها حرية الأمة - القومية. وهكذا بالتناهي بين مجموعة من المقولات والمفاهيم ودون تمييز الأمة - القومية - الحرية، مختزلاً في مفهوم حرية الأمة بخاصة لدى المصري والعفلى، باقي أنماط الحرية وأشباهها ومستوياتها، الديمقراطية، الحرية السياسية، الحرية الاجتماعية، الحقوق... الخ. بالنتيجة تحولت حرية الأمة ذاتها إلى لوياتن لا تاريخي لا يستقل عنه مضامينه ودلالاته مفاهيم، القسر، والدمع، والإقصاء، والغاء الآخر، والقمع في أرقى وأصفى أشكاله .

إلى جانب ذلك، قدم الفكر العربي مفهوماً لا تاريخياً عن الأمة، التي باتت مستقلة تماماً عن تاريخها الواقعي ولا تنتمي إلى حاضرها، بقدر ما تنزع إلى الازدراء في رحم الماضي وتستمد منه مسوغات وجودها ورائحتها ومستقبلها. ومنه لهذا المنظور برزت مقولات، الشعب، والمجتمع، والدولة كأنها مجرد أشباح خرجت من جوف كهف التاريخ مرتدية عباءة معاصرة. بيد أن ضوء زمنها الراهق كان من السطوع والقوة بحيث تعذر عليها أن ترى أو تفعل في حاضرها أكثر مما كانت تراه في كهفها المظلم..

إذن مفهوم الحرية الذي تم تجليه في سياقات الفكر العربي وعلاقاته، هو ذلك المرتبط بسيودات المراك الاجتماعية والسياسي التاريخي العربي في القرنين التاسع عشر وأوائل العشرين، وينصع عنه تلك العملية



الشاملة والمتواصلة التي تحققت في الواقع الاجتماعي والسياسي العربي في صيغة سؤال الحرية الدائم. دون الادعاء بالإحاطة الشاملة لكافة تجليات مفهوم الحرية ودلالاتها في الفكر العربي. فالحرية لا يمكن أن تكون مفهوماً قبلياً ناجزاً، نظرية مرة واحدة وإلى الأبد وفي صيغة محددة، بل هو مفهوم تقرر مضامينه ودلالاته الأطر الاجتماعية والتاريخية وتحديثها، عبر سؤال الحرية الدائم. ومثل هذا السؤال هو من الناحية العملية والتاريخية، من المصادر والبواعث الرئيسة لاختيار مشروع الحرية وممارستها، التي حملت معها براءتين صحتهما وأسباب فشلها في الآن نفسه.

٣- مسألة الديمقراطية: في الدولة الديمقراطية الحديثة - كقاعدة عالية راسخة - يتم التصالح بين الدولة والمجتمع دون أن ينشأ تطابق مطلق أو توافق بينهما، إذ يحتفظ الأخير باستقلاله إزاء الدولة وممارستها. والدولة الحديثة بهذه الصفة تقيم تعارضاً وتنائية بين الحرية الفردية والإرادة المجتمعية. لكن الدولة الديمقراطية لا تنظر حيادية تماماً، بل ينتاب الضعف ديموقراطيها - وهذه معضلة حقيقية أمام الفكر السياسي والديموقراطي المعاصرين. نظير الأنظمة الاستبدادية، وتخضع في أحوال عديدة لمقتضيات السوق، وهذا ما يكون عادة على حساب التمثيل السياسي العادل للمجتمع. وتتفرد جدوى مواطنة الأفراد وحريتهم السياسية، أكثر فأكثر موضعاً للريبة في نظرهم ..

الحرية تشكل مضمون الديمقراطية وجوهرها الفردي، إلا أنها لا تكون كذلك في الدولة المعاصرة بصورة عامة. في المجتمع العبودي كانت الحرية تطابق في شكلها الديمقراطية العبودية تماماً. تميز النظام السياسي في القرون الوسطى بديموقراطية اللاحرية. الدولة الحديثة تخلق تعارضاً في العادة بين الحرية والديموقراطية. إذ تعبر الأولى عن الفردي والأخيرة

تفصع عنه الاجتماعي: في هذا التعارض بين الفردي والاجتماعي تبرز الدولة الحديثة بوصفها دولة محايدة، وتتخذ شكلاً سياسياً مستقلاً عنه المصالح الفعلية للفرد والجماعة. تعد الدولة ديموقراطية حينما تتخذ شكل نظام دولة شعب، ولا تحول المجموع إلى شعب نظام الدولة. إن نظام الدولة يبرز هنا كما هو، كنتاج حر للإنسان بوصفه مواطناً، المواطن الذي يعد مبدأ للدولة الحديثة. من هنا تكتسب الحرية طابعاً اغترابياً - انغزالياً، لدى الأفراد حينما يشعرون بأنهم مهملون في مجتمع لا يساهمون فيه، لأسباب سياسية أو اقتصادية. وحينئذ تخدم التعارضات والأزمات الاجتماعية تتخذ هذه الحرية الفردية صيغاً أكثر صوفية ونكوصية، الديموقراطية الحديثة تغدو حالئذ هي هذه الرهالة المقدسة لاغتراب الفرد والجزء الأخير لتلمود الاستلاب .

إذا كانت الممارسة السياسية تجري بين أفراد أحرار، بالاتفاق الذي ينبثق عنه إرادة الجميع كما بينه فكر القرنين التاسع عشر والتاسع عشر، فإن العملية أو الممارسة الاقتصادية الموضوعية لا تخضع لهذا المبدأ. ففي الوقت الذي تكون فيه الممارسة السياسية أمراً بديهيًا ومألوفًا في متناول الجميع وطبقًا لإرادتهم وقراراتهم الذاتي، فإن المبدأ الأخير - الإرادة الحرة - يخضع في مجرى تلك الممارسة لقانون موضوعي، ولا يظل هو كذلك ذاتياً وحراً، وإنما امتيازاً لفئة قليلة تحقق في نفسها وهم العمومية والموضوعية. هنا لا يظل الكل سادة ومتكافئين، بل لابد منه أن يكون البعض - البعض فقط دون الجميع - سادة، أما الأكثرية الباقية فتسقط بالرغم من وهم الحرية السابق لشيئتها الذاتية في دائرة العوز بل وفي عبودية الحاجة .

تميز البيان السياسي - الفكري العربي بغياب الهاجس الديموقراطية عنه وعيه والاهتمامات النظرية والعملية، وكان بوسعه الحديث حتى عهد

قريب عنه حرية العرب (كجماعة أمة) وعنه اشتراكيتهم دون الاكثريات بهذا الطلب السياسي الحيوي، وتَعذر عليه إثبات قيمة حرية الإنسان إلا في سياق حرية الأمة، بل استحالَت الأخيرة إلى نتيجة لعلة مفترضة هي وحدتها، فلا يمكن البرهان عليها إلا بتحقيق وحدتها القومية، فميزرة الخطاب القومي تكسر في ذلك الإثبات اللئوي للحرية الفردية، التي تتجلى قبل كل شيء في وحدة الأمة وهويتها. لهذا هو التحدي الحقيقي أمام مطلب الحرية. وقد مضى الفكر القومي العربي بهذه القضية إلى أبعد مدى، وذلك عبر رهف مشكلة الحرية بتقديم العمل الوحدوي القومي، وجرى تعريف الحرية والديموقراطية في أغلب الأحيان بمطلبي الوحدة والاشتراكية، ذلك أنه لا يمكن أن يكون للحرية أو الديمقراطية من معنى ما لم يكن المجتمع القومي السياسي موحدًا واشتراكيًا حتى تتحقق فيه المساواة السياسية والحرية الفردية .

من جانب آخر فإن الذهنية البيساركية في الوحدة القومية في تجليها العربي، فضلًا عن انسياقها إلى وهم إنجاز وحدتها المنشودة بالقسر والعنف، فقد بررت ذلك وعززته بدور الفرد المنقذ القومي. لعلنا نعود مجددًا إلى ملاحظات علي حرب في هذا الصدد، الذي رأى أن نمط الفكر القومي لهذا هو نقيض الفكر الديمقراطي، ذلك أن الماهة الوجدانية أنتجت أسطورة الفرد البطل الخالص والقائد الملهم الذي يفكر ويقرر عنه الكل، وكان من شأن هذا التركيز على الفرد أن استبعد العمل المؤسسي وأقصاه بقدر ما استبعد الحوار الديمقراطي والسلوك العقلاني. النموذج هنا هو الترتيب العمودي من الرأس إلى قاعدة الهرم، والعلاقة هي من الأعلى إلى الأدنى. أما العلاقة الأفقية فهي دوماً موضع المؤاخزة والشبهة على الصعيد السياسي، ولذا فالوحدة ليست سوى آلية للقبولية والنمذجة أو استراتيجية للإخضاع والاحتواء، وعمرة ذلك سحر المجتمع تحت

سلطة العقيدة أو الحزب أو القيادة أو الزعيم الأوحده، أي قيام المجتمع الكلاسيكي حيث الكل يتماهى مع الواحد الأحد الذي تملأ صورته وكلماته الساحات والشاشات .

يمكنه لهذا الجدال أن يتخذ عمقاً أكثر في هذا السياق، ما لم نكثر قليلاً بالنتائج العملية لتل هذا الطرح السياسي والأيديولوجي، ولا يسعنا هنا أن ننسى التجربة العراقية خلال عقود ثلاثة مضت، كان هذا الطرح هو الخيار الأيديولوجي السائد فيها. إن كل من دعا إلى انصراف الفرد والمجتمع وخضوعهما لنظور المصلحة القومية العليا، المتأهية هنا مع مصلحة العاقل الفرد، القائد الملهم، المثل لها ورمزها، معلنين أن حريتهما تكسر في الإذعان لهذا الطلب السامي من الخطاب القومي الوحدوي - المساواتي، قد شهد لهذا التسلط والاستبداد المروع الذي عرفه بلاد الرافدين وأسهم في إدامته، ولم يكن بوسع شعب هذه البلاد أن يبقى على قيد الحياة رغم نكباته المتواصلة إلا برفضه هذا الوهم السياسي.

٤- المجتمع المدني: قضية الديمقراطية لا تعرف بالاعتراف بالحقون الفردية الأساسية وبالمساواة السياسية القائمة على المواطنة والصفة التمثيلية فحسب، أو بفصل السلطات على أهمية كل ذلك، وإنما تعرف أيضاً بطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني فلذا كان الفكر القومي قد شرعه الخيار السابق بوصفه الخيار الأيديولوجي التاريخي الوحيد، كان من الطبيعي أن تجري الممارسة السياسية، وفي هذا المنظر، من الأعلى إلى الأدنى بازدياد سلطة الدولة وسطوتها في ظل غياب متزايد للفاعلين الاجتماعيين من الأدنى، بحيث تحرك الدولة المجتمع من علوبل تبثله في أكثر الأحيان أو تستعمره داخليا بتعبير هابرماس.



لم يستقل مفهوم المجتمع المدني منذ نشأ وتطور عنه الفضاء الفاهيمي للفلسفة الحديثة، إذ كان وثيق الصلة بمحنة مشكلات فلسفية أصيلة وقضايا نظرية كان يعيد إنتاج ذاته من خلالها، وكانت تعد من وجوه كثرة مصدراً لشرعية المفهوم المعرفية في الخطاب الفلسفي الحديث، يستمد منها ما يسوغه. لكنه بالمقابل لا يعني لهذا الكلام فقدان المفهوم لطابعه الخاص والجزئي، السياسي أو السوسيولوجي. إذ إن تخصيصه في تلك الحقول المعرفية كان من شأنه أن ينضجه ويعزز في الوقت نفسه من تحديد أصوله الفكرية ومقدماته الفلسفية. إن التحديد الخاص للمفهوم في نطاق العلوم الإنسانية بصورة عارية يمنع الموضوع استقلالاً معرفياً، لكنه لا ينفي تجذره الفلسفي وتأسيسه في الخطاب الفلسفي للقرون الثلاثة، السابع عشر والتاسع عشر والتاسع عشر.

لم تغد مسألة المجتمع المدني حاجساً سياسياً للفكر العربي، الذي لم يتعرف على مفهومه وطابعه الإنشائي، ولم يتعرض بالبحث لضرورته بالعنيتين المنطقي والتاريخي. وقد ظل لهذا المفهوم غائباً عنه مسرع الوعي السياسي العرب والاهتماماته، طوال قرون ثلاثة من الزمر إلا قليلاً. فمنه الأهمية بمكان الإشارة إلى أن نموذج الدولة العربية المتصور في الفكر العربي، وخاصة القومي منه، لا يمنع أية أهمية لدور المجتمع المدني، مادام لا يعلو أية أهمية على الذات الاجتماعية الحرة والفاعلة سياسياً، بحيث تغدو السياسة ممثلة أكثر فأكثر للمطالب الاجتماعية وتعبيراً عنها. إن أحد أبرز مظاهر الحداثة السياسية هي الاعتراف المتزايد بأهمية المجتمع المدني ودوره في مواجهة السلطة التعسفية للدولة، بحيث يصبح اللجوء الأخير لحماية حقوق الإنسان الأساسية، ويمسي وحده القادر على مقاومة اندفاع الدولة المستبدة، ويحد من ممارستها اللاعقلانية.

إن الاستعانة بالواقع التاريخي تفيد في أن غياب المجتمع المدني في العالم العربي، اقترن على نحو وثيق بعجز الدولة العربية عنه تجاوز طابعها الأرستقراطي العسكري الاستبدادي، وتخطي حالة الهداية الرثة التي تتخبط فيها. فهذه الدولة، التي لم تنجم تماماً عن السبورة الذاتية لتطور الأمة التاريخي، كانت وريثة لتقاليد مجتمع ما قبل الأمة، أو ما قبل الوطنية وآفاته. وبالمقابل برزت الدولة الحديثة ك تقنية اجتماعية-سياسية مستعارة، بوصفها أداة قمع وسيطرة فحسب. إن نشوء مجتمع الأمة والوطنين مرتبط باخلال المجتمع العضوي (البطريركي) وتفككه أولاً. وثانياً بنشوء جماعة اقتصادية تقوم على أساس المصالح والاحتياجات الواقعية وهي جماعة (الأفراد) الأنانيين، بوساطة العقد الاجتماعي بدلاً من الانتماء العضوي أو السلالي.

تتلقى المصالح الاجتماعية المشتركة لعموم المجتمع المدني شكلاً سياسياً بوساطة الدولة، لكنه الدولة العربية، بحكم تمثيلها للقوى الاجتماعية الأدنى تطوراً في المجتمع لم تكن سوى شكل تنظيمي لنظمت متخلف من الهيمنة لفئة معينة دون أخرى، ولم تحقق في ذاتها العمومية المفترضة للدولة الحديثة، فلم تستقل عن المصالح الجزئية، لتلك الفئة بل استفرقت فيها، وبالمقابل أغفلت المصالح العمومية الأخرى. من هنا اتخذت هذه الدولة شكلاً اجتماعياً فئوياً على حساب طابعها السياسي العمومي. بإزاء ذلك كان لا بد لها من أن ترتدي شكلاً أيديولوجياً يتناسب ومستوى تطورها، ومن هنا كانت إسلاموية الدولة أقرب شكل أيديولوجي وتاريخي لها. إن الدولة العربية أنجزت على هذا النحو اتصالاً مع جذورها الإسلاموي التاريخي، وأسبغت قداسة على وظيفتها القمعية المستعارة هنا بوصفها دولة أرستقراطية عسكرية .

والحال إن استكمال نشوء مجتمع الأمة أو المواطنين وتشكله تاريخياً، وحتى يجد هذا المجتمع تحديد وتعيينه في الدولة الوطنية- السيادية الديمقراطية، يقتضي انفصالاً للدولة عن الدين بوصفه أيديولوجية المجتمع العضوي-ما قبل المدني، وتغدو الدولة دنيوية، تماماً بتخطي وهم وجودها المساوي. فالعلمانية وعلمنة الحياة السياسية هي الظاهر الثاني الأبرز للحدثة السياسية، إذ ليس بوسع الديمقراطية الحديثة ألا تكون علمانية وأكثر من ذلك تعددية بالمعنى الشامل كما نعتقد. ففكرة دين الدولة تتناقض أساساً مع الديمقراطية، خاصة عندما تعني فرصه نظم محدد من المعتقدات المقدسة وقواعد معينة للأخلاق من جهة الدولة، بوصفها معتقدات دين الدولة ومبادئها الأخلاقية، وهي تتعارض مع حرية الرأي والمعتقد كأساس ديمقراطي متين. فالاستعانة بالذهب أو بالطائفة أو بالمعتقد الديني النمطي تدمر الديمقراطية وتقوضه أسس التعايش والتعددية، بفرصة علاقة مباشرة بين سلطة سياسية ودين أو عقيدة خاصة (السودان نموذجاً).

منذ زمن ليس بقريب ينظر الفكر العربي الحديث إلى هيمنة الدولة القومية وفسطونها على أنها مبدأ الخير، فكل ما يقوي من سيطرة الدولة القومية هو نافع وخير للمجتمع ومنه لهذا المنطلقي عد كل معارضة للاستبداد الدولة من داخل المجتمع مروقاً سياسياً وشرّاً يسيء إلى سلامة الدولة وأمنها الاجتماعي ومعد من هيبتها.

في الواقع كانت دولة الرعب هذه أول من انقضت على سلامة المجتمع وقوضت وجوده، وكنت فضيلتها الرئيسة في أنها ألغت المسافة الفاصلة ما بينها وبين الحياة الخاصة للأفراد بأن تمثلتها في ذاتها. فلم يعد هناك من رغبة أو رأي أو سلوك أو نشاط خارج إرادتها. ونفت كل صفة جوهرية للأفراد والآراء خارج ذاتها. إذ لا تتطلب الوطنية الصالحة في

دولة كهذه سوى التخلي عنه كل ما هو خاص وفردى ومميز، ومنه ثم التماهي مع النمط السائد للمجتمع الكلاسيكي. لهذا يبرهنه منطق الماتلة والتشبيه والمجانسة القائمة على الاختلاف الحي الذي يخلق مجالاً واسعاً للتداول والتواصل والإبداع في المجتمع المدني. لقد أثبتت الدولة العربية حتى الآن أنها الأقدر على ابتلاع المجتمع المدني أو تهيمته وتقويضه بحيث لا يعود قادراً على المبادرة أو الدفاع عنه نفسه والتبأت في وجهها .

إن مبدأ تحديد سلوك الدولة تجاه المجتمع والحياة الخاصة ليس أقل أهمية من مبدأ السيادة ذاته، والاعتراف بهذه القيود أو الحدود يفوق أهمية الاعتراف بوجود الدولة ذاتها في وقتنا الراهن. إن الدعوة إلى الإقرار بضرورة هذه المسافة الفاصلة بين المجالين المختلفين بمضي في اتجاه معاكس للأيديولوجية القومية التي طغت على الوعي السياسي العربي في نزوعها إلى تجسيد جبروت الدولة القومية وتأثيرها بمنحها كامل السلطة في تغيير المجتمع والاستبداد بإرادته، لا بل القدرة على خلقه واستمراره بوصفه مجتمعاً قومياً موحداً .

الاعتراف بالاستقلال الذاتي للمجتمع المدني، على نحو ما أقره الفكر الإنساني والديموقراطي في الغرب، كان شرطاً رئيساً للديموقراطية، التي تمنع الشرعية للدولة ذاتها، وهذا مؤشر هام على أن الدولة بذاتها ليست ديموقراطية ولا تغدو كذلك إلا بغيرها ونعني بهذا الاستقلال الذاتي للمجتمع المدني. لكنه هذه القاعدة، التي لم تعد استثنائية اليوم، بل باتت حقيقة مألوفة، وفي تناول الجميع، لا تزال تتعثر في إجماع موطن قدم لها في الخطاب القومي العربي ..

##### ٥- الإصلاح الديني والعلمنة من الأهمية بمكان أن نستحضر هنا

مسألة الإصلاح الديني بالتعليق والإشارة، مدفوعين إلى ذلك بالاعتقاد أن هذه المسألة، التي عادت إلى الحياة بعد انقضاء أكثر من قرن ونصف، بدأت



كانها لا تعرف حداً تاريخياً من خلفها ولا من أمامها. إنها كل شيء في هذه الأوقات، أو لعلها بداية ونهاية أو خلاصة كل المسائل، ومصيبتها أنها لم تعد تعرف أو تعرف بقيمة أية مسألة أخرى. وفي نظرنا، إن هذه الحماسة لها وهذا الإيمان المطلق بصحتها وهذه الطريقة في رؤية الموقف عدا من كونها تناقض روح الإصلاح ذاته، فإنها لا تؤسس لفهم تاريخي صحيح للمسألة، حيث تقود إلى نسوية كل الفروع التاريخية والوظيفية بين وضعين متباينين وسياقين للمسألة .

تكم صورة لوثر الميزة في جعل الكنيسة المسيحية في عالم كان لا يزال يسمي نفسه مسيحياً تتخصصان بلغة وهوية قوميتين، من خلال قلبها في تناقض مع ما كان يعد نفسه في الواقع الكتلكة ديانة كونية شاملة لاتينية وتكم أيضاً في رد الفعل التاريخي لصلحة القومية- الأمة تجاه كل ما هو مسيحي كوزمولوجي. كان فعل لوثر نقياً لنظام معتقدي سماوي لا يزال الإنسان يتأرجع مشدوداً إليه بخيط روحاني مقدس من الإيمان، لكنه بدا تالفاً أمام تقدم العصر كي يسقط في وضع أرضي ويلقي في سبيله ليواجه مصيره الفردي وخلاصه بنفسه. ومع هذا الانقلاب ساد الاعتقاد بضرورة النظر إلى التاريخ والأمة بعيون بشرية تكشف منها النواة الواقعية، أي الذات الإنسانية، الفاعلة والمسؤولة، بوصفها الصانعة لتاريخها .

فلو لم يوضع لوثر للناس سبيلاً آخر للخلاص الديني خارج الكنيسة، لما استطاعوا أن يقطعوا صلاتهم بروما لأسباب سياسية. إن نقد مرجعية الخلاص الدينية كان نقداً لمرجعية التنظيم السياسي للعالم المسيحي بالتأكيد على البعد الإنساني لتجربة الخلاص، على أن الخلاص هو ثمرة التزام الإنسان بحياته الإنسانية في هذه الدنيا . ونتيجة ذلك كان بناء

طريقة جديدة في الحياة تمام الجدة. لقد ذهب الراهب الآن وحل محله  
جهد الإنسان الذاتي لتحقيق كماله في حياة دنيوية مليئة .  
هذا المفهوم الجديد للخلاص القائل بأن جميع طرق الحياة صالحة في  
جوهرها وأن العمل الإنساني المنتج والثمر هو من الفضائل الدينية  
السامية الأساسية كان يتسق تماماً مع اتجاهات التطور التاريخي. وهكذا حرر  
لوثر الإنسان من النظام اللاهوتي - الميتافيزيقي للأخلاق وأصبحت  
الأخلاق الدينية بالنسبة إليه شرطاً حقيقياً للخلاص الديني. فقد ترك  
المجال مفتوحاً من الناحية الأخلاقية لثُل أعلى اجتماعي دنيوي شامل قائم  
على الجهد والعمل والربح التجاري، الذي يمكنه خدمة الله أفضل خدمة من  
خلاله .

لقد باتت الحياة المسيحية منظمة الآن حول قيمة العمل التي تميزت  
بها الرأسمالية النافضة، من حرية اقتصادية ومعارضة لسلطة الدولة  
المطلقة والدعوة إلى التسامح. لقد كانت النتائج السياسية الناجمة عن  
الإصلاح الديني ليس أقل أهمية من النتائج الأخلاقية. إذ توطدت هنا  
سلطة الحكومات القومية المدنية في أن تكون صاحبة الأمر في تنظيم  
الكنيسة ضمن أراضيها واكتسبت مقداراً كبيراً من السلطة على الكنيسة.  
هكذا باتت السلطة الروحية تخدم في كل مكان أهداف السلطة المدنية،  
وقد أدى هذا الموقف برأي هـ. راندل، إلى الانتقال من تنظيم الدين  
للحياة الاجتماعية إلى تنظيم اجتماعي اقتصادي للحياة الدينية. إن استبدال  
المثل الأعلى لعالم مسيحي موحد ضعيف الارتباط ببعضه ببعضه يعمل  
لخدمة الله والإنسان بإرشاد من سلطة روحية هي الكنيسة، بمثل أعلى  
آخر قوامه دول مستقلة مدنية مطلقة السيادة في أراضيها، مسؤولة تجاه  
ذاتها، تجدد ضمانه أفعالها في القوة والهيمنة والتنظيم للحياة الاجتماعية

والسياسية، كان متوافقاً إلى حد كبير مع هذا المنحنى السياسي الجديد لللاهوت اللوثري ..

المختصرة، أن قيامة لوثر - قياساً إلى زمانه - بدأت في نتائجها الاجتماعية والسياسية ونبوية وراдикаلية بصورة أشد من العديد من الحركات القومية الحديثة والرؤى السياسية المصاحبة لها، التي أعادت إنتاج أشكال من الأيديولوجيات المربعة التي ترخر بها حياتنا المعاصرة ناهيك عن النماذج الأعلى لقطابات الإصلاح الديني المتمثلة في إنجازات رواده الأوائل (محمد عبده، الأفغاني .. الخ). التي افتقرت إلى الخصوبة النقدية والتاريخية، ولنتذكر هنا أن مشروعهم الإصلاحى كان لا يزال يتحور حول فكرة الأمة الإسلامية الجامعة أو الوحدة الإسلامية، التي تبتلع جميع الهويات الحديثة وتتخطى الاختلافات الثقافية والتاريخية القائمة لصلحة دولة السماء .

إن أزمة العنف الديني، التي تعصف بحياتنا الراهنة، تضع تجربة الإصلاح الديني والتنوير في التاريخ العربي الحديث كله موضع تساؤل. فالأصولية المعاصرة التي عمدت الحقة الأخيرة من زمننا بالنار والدم جعلت رهانها التاريخي مستكلاً في أن المجتمع برمته بات المطلوب رقم واحد لقصلة التكفير والتدمير (حالة الجزائر أولاً، العراق أخيراً) عبر إدراجه في حقل المدنس - الفاسد. وتحول كفاحها المباشر ضد جاهلية الأمة الجديدة إلى شأن مقدس يتعين على كل فرد مسلم الالتزام به.

إن المرجعية الأيديولوجية، التي تجد فيها هذه الأصولية معظم عدتها اللاهوتية ولوازمها التكفيرية والحرجية وتستمد منها وعيها التعبوي وعنفوانها لا تتعارض في أحسن الأحوال مع ما سمي بخطاب الإصلاح، بل عدته في أوقات عديدة ملاذاً أيديولوجياً لها.

تمة مفارقة مميزة لا تنزال تكتنف حيثيات الخطاب القومي العربي على هذا الصعيد، وتنسبط في متونه يتمثل في الماهية بين الأمة والإسلام، هنا يتم تركيب العروبة على جذرها الماضي الإسلامي مع التأكيد على البعد الأثنولوجي العرقي. والإسلام المعني ليس كل إسلام عموماً، إنما إسلام خاص مستمد من نمط سياسي - انقلابي متمذهب، هو إسلام الدولة القومية الأولى من وجهة النظر هذه، إنه الإسلام المؤرخ له والمعلم، وقد التقى أخيراً في مجرى الممارسة التاريخية بالوعي القومي الناشئ لدى الفئات المتقدمة واندغم معه بحيث أقصي من هذا الخطاب كل الأنماط المذهبية المكونة وأطيحت بالقراءات الأخرى المتنوعة والمحتملة للإسلام، ناهيك بمكانة وأثر المعتقدات والديانات الأخرى كالسيحية مثلاً. من هنا نفهم كيف تأسلم رجل من طراز ميشيل عفلق - نسف ذاته عقيدياً - بعد لأي من الواعظ القومانية والعلمانية، رجل بدا له أن إيمانه القومي سيظل ناقصاً ويفتقر إلى الشرعية ما لم يعده بتديده مميز وخاص .

بعبارة تالية، أعرب الخطاب القومي عن وعيه لمفهوم الأمة وبشر بدعواه من خلال إسناد تحديد الأمة وأحواله على زمر الدولة الإسلامية العربية - الأموية في بدايتها وارجاعه إلى روح الأزمنة الأولى في نقاشها. على هذا النحو تؤكد الأمة ذاتها خارج حاضرها، وتتبدأ من محتواها الراهق وصلاتها الواقعية، حتى تكتسب وعيها لنفسها. وبعبارة أخيرة تتخطى شكلها الراهق بأن تتطهر وتنساق للارتقاء في حاضنة الروح الأولى .

تكشف هذه المفارقة عن أزمة مزدوجة الطابع، فهي تعكس أولاً أزمة في علمانية الخطاب القومي ذاته، الذي لم يكس في أي وقت من الأوقات قادراً على مواجهة الاستلاب الديني الذي يختزن وعيه، كما يتجلى



ذلك في مفهومه عن الأمة، وإن ما تم طرحه بهذا الخصوص لم يكن سوى تأكيد لتصور الإصلاحيين عن المجتمع والأمة بعد أن تم نزع الشرعية التاريخية عن حامله. ثانياً أن ما سمي بخطاب الإصلاح لم يكن سوى محاولة للإحياء التصور اللاهوتي الأنموذج لتنظيم المجتمع والتأريخ من موقع مواجهة تحديات الحداثة. ولم تكن استجابة الفكر القومي لهذا التصور أقل حماسة، فلم يتجاوزه إلا في عملية تخصيص هوية الأمة إثنياً وإبدال حاملها الاجتماعي. لقد استبدلت شرعية الدعوة إلى الأمة الإسلامية الجامعة بشرعية الدعوة إلى الأمة الإسلامية ذات الأصل والجوهر العربيين، التي اغتصبت في مرحلة سابقة من قبل العثمانيين، والفكرون القوميون، إنما استدعوا تصور الإصلاحيين عن الأمة والتأريخ من أجل التأسيس النظري لوجود أمة عربية يعد الإسلام تجلياً أصيلاً لها .

إن لا جذرية الإصلاح الديني إزاء التأريخ والواقع ونظراته اللانسانية إلى الدين قياساً إلى التجربة اللوثرية (مثلاً) تفوق في نتائجها، التي أوكلنا مرفعين على حصدها اليوم في سواعظ الإنشاء السياسي والقومي العربي، دزينة فتاوى تكفير كالتّي أطلقها رجل من طراز ابنه صلاح. إن أمة لا تزال تتطهر في إناء الإيمان العذب تقتقر إلى اليقين الذاتي بمدارستها التاريخية، وهي تريد تبرئة ذاتها من خطيئة حاضرها وآثامه. إن أمة لم تنزل تنهك بالبحث في الساء عن جدارتها، أو حتى تكتشف سر وجودها الوهمي، ويستوي لديها المستقبل بالماضي، لم تكون أقدارها أقل عبثية من حاضرها. على هذه الأمة إذن أن تطرد تاريخها الوهمي . الأسطوري، حتى لا تطرد لها الأوهام الذاتية والأساطير من التأريخ، حينها نصل إلى القول، هنا رودوس أقفز هنا!

٦- قضية العولمة: تثير موضوعة العولمة في الفكر العربي جملة أسئلة ومشكلات نظرية وعملية، لا يمكن الإحاطة بها دفعة واحدة. نخص

هنا لسنا إزاء قضية سياسية أو اقتصادية فحسب، وإنما نخابه لغز العالم الجديد الذي هو قيد التشكل بعد، ويتعذر علينا التكسر به بالنتائج العملية والنظرية لهذا التغيير من موقع الفكر العربي. ولو حاولنا رصد صدق هذا المفهوم في الثقافة العربية الراهنة، باتجاهاتها المختلفة، وتتبعنا إيقاع هذا التحدي لوجدنا أنه يثير نزعا في الأذهان وبلبلة. ورغم ما يبدو لنا من كثرة الدراسات العربية حول هذه الظاهرة وطبيعتها وآثارها في الآونة الأخيرة، إلا أن الذي يميز معظم تلك الدراسات هو غياب اليقين العلمي بشأن طبيعة العولمة وأسبابها ونتائجها وتأثيراتها، التي صارت تمثل تحديا على المستويات الاقتصادية والثقافية والسياسية كافة .

لقد بلغت العولمة مبلغا من الاتساع والانتشار بحيث طفت على جميع القضايا الأخرى واستحوذت على اهتمام أشد التيارات الفكرية والاتجاهات السياسية تبائنا. وبانت موضوعا مركزيا لشئى العلوم الاقتصادية، والسوسيولوجية، بل قل، إنها أصبحت بحسب تعبير فذرستون ولاسه، بمثابة الإطار المرجعي، لكل الدراسات الاجتماعية والإنسانية .

يظهر مفهوم العولمة برأي السيد ياسين في أدبيات العلوم الاجتماعية كأداة تحليلية لوصف عمليات التغيير في مجالات مختلفة.. وهناك إجماع بين المراقبين للحياة الدولية على أن هذه العمليات والأحداث والأنشطة في عالم اليوم لها بعد كوني دولي متزايد. والواقع أن العولمة هي في سبيلها لاكتساح مجالات الإعلام والاقتصاد والثقافة وتتجه بقوة نحو مجالات السياسة والأمر. ويرتب على ذلك نتائج واسعة وعميقة تتصل بسيادة الدول واقتصاداتها الوطنية وهوياتها الثقافية، مع الأخذ بالحسبان أن هذه النتائج تختلف من مجتمع إلى آخر، تبعا لدرجة إسهامه واندماجه وتفاعله مع هذا التغيير الشامل.. ولعل التقليل من هذه النتائج أو الآثار أو الترهيل بهذا الخصوص من موقع الرفض أو القبول، سواء بسواء لا

يفيدان في الإدراك الصحيح لهذه الظاهرة التي تتسم بالعمل والشمولية  
ودينامية الارتفاع ..

الأسئلة التي أثارها العولة غدت لهواجس أيديولوجية ومعرفية في  
آن، بالنسبة إلى الفكر العربي منها ما هو خاص ومنها ما هو عام. لكن  
السؤال الأبرز يتعلق بطبيعتها، هل هي حركة موضوعية حتمية لا خيار  
أمام اندفاعها؟ أم هي مجرد سياسة ذاتية يمكن مواجهتها والتصدي لها؟  
أم هي مجرد خرافة سياسية وأيديولوجية ضرورية، مستعرا تعبير بول  
هيرست؟ وهل تعني هيمنة رأسمالية في شكل جديد على المجتمعات  
البشرية؟ وهل التغيرات الراقنة هي بلا مقدمات أو بلا سوابق. وتمثل  
نقلة نوعية وجديدة بالطلق؟ وهل نحن عاجزون حقاً، إزاء هذه  
السيرورات الكونية، التي يتعذر السيطرة عليها كما يبدو؟ ما الذي يجري  
حقاً تحت سطح الظواهر والتصورات الرهائلة، التي يكتفي خطاب العولة  
السائد في الغرب والشرق بتعدادها وتكرارها ومجرد وصفها، كما يتساءل  
هادن جلال العظم؟ مه خلال هذا السؤال الرئيس يمكن استنباط حزمة  
أسئلة أخرى فرعية تتصل بآثار هذه الظاهرة ونتائجها. مه قبيل ما  
معنى العولة مادام آدم سميت وماركس ولينين... الخ كل هؤلاء قد نوهوا  
بالطابع العالي أصلاً للنمط الإنتاجي الرأسمالي؟ ما الذي يميزها نوعياً عن  
الأنماط والنماذج الاقتصادية. الاجتماعية الأخرى؟

وتتار في الفكر العربي، مشكلة أزمة الدولة القومية ومستقبلها في  
ظل العولة وتأثيرها في مفهوم فكرة السيادة الوطنية وتطبيقاتها، ومه  
ناحية أخرى يتور النقاسه حول دور الدولة في ظل العولة الاقتصادية.  
بمضي السيد ياسين في القول: هنالك تجليات سياسية للعولة مه أبرزها  
سقوط الشمولية والسلطوية، والتروع إلى الديمقراطية والتعددية السياسية  
واحترام حقوق الإنسان، وفي هذا الصدد تبرز عدة أسئلة، هل هناك

نظرية وحيدة للديمقراطية هي الديمقراطية الغربية، أم إن هناك صياغات أخرى متأثرة بالخصوصية السياسية والثقافية للمجتمعات في العالم؟ وهل هناك إجماع على احترام مواثيق حقوق الإنسان، أم هناك نزعة لدى بعض الدول للدفع بالخصوصية الثقافية لمنع تطبيق مواثيق الإنسان العالمية؟

هاجس الخصوصية هو الأشد حضوراً في وعي الفكر العربي لمخاطر العولمة، وشكل المناقضة الذي يتخذها بدعوى الدفاع عن الاستقلالية والخصوصية القومية والهوية، ليس إلا أبرز تجليات موقفه من العولمة والأهم. وقد عبر عنه هذا الموقف تيار رافض للعولمة في مؤتمر العولمة وقضايا الهوية الثقافية الذي نظمه المجلس الأعلى للثقافة في مصر في الفترة من ١٢ - ١٦ أبريل ١٩٩٨ من خلال عدد من الباحثين والمتقنين العرب المعروفين بتبنيهم الاتجاه الماركسي. وقد توالى الندوات العلمية والأبحاث والدراسات بهذا الخصوص في السنوات الأخيرة. لعل أهمها الحوار السجالي والنقدي بين سمير أمين وبرهان غليون، الذي نشر تحت عنوان ثقافة العولمة وعولمة الثقافة - دمشق ١٩٩٩. يلخص السيد ياسين هذا الأمر بقوله، من المخاوف، التي أظهرتها بعض الكتابات العربية الناشئة من غزو العولمة، بموجاتها المتدفقة للهوية العربية، والمشكلة في إبراز هذه المخاوف مزدوجة: أولاً، ليس هناك دليل على أن اتجاه العولمة بالضرورة يهدف إلى محو الهويات الثقافية المتعددة، ذلك أن العولمة ليست بحاجة بالضرورة إلى فرض نظام ثقافي موحد على كل أنحاء العالم ومن ناحية أخرى، لأن هناك استحالة أمام كل من يخطط لمحو التعدد الثقافي العالي... والمشكلة الثانية أن الحديث عن الهوية أيّاً كانت، عادة ما يصاغ في عبارات فضفاضة تفتقر إلى الدقة والتجريد... والأهم من ذلك كله أن الحديث يتم حول الهوية العربية، لكن هناك إجماعاً أو اتفاقاً على محتواها،



حقيقة سماتها البارزة، وهذا ليس صحيحاً على وجه الإطلاق. فهناك صراع ثقافي داثر ومحدد بين جماعات سياسية وثقافية عربية شتى حول الهوية العربية .

يقول الكاتب السوري محي الدين اللاذقاني بصدد موضوع الهوية: لقد أسرفنا في العالم العربي في الهجوم على العولة قبل أن تصل، وحفرنا كافة التأسيس اللازمة للدفاع عن الهوية العربية وصد هجمة جحافل الغزو الثقافي القادم، دون أن نسأل أنفسنا إن كانت تلك الهوية موجودة فعلاً، أو نتأكد في حال وجودها من أن العولة قادمة لمحوها مع غيرها من الهويات المحلية في دول الأطراف لصالح مركز لا يقبل إلا أن يكون كل من في العالم على ساكنته. وقد حسنا الموضوع على هذه الجبهة دون أن نترك أي هامش لاحتمال أن تكون العولة نصيراً للتنوع الثقافي .

هذه الأسئلة والمناقشات وغيرها هي التي صاحبت وتصاحب عادة تعاطي الفكر العربي مع قضية العولة، ومنه الضرورة بمكان التقصي عن النماذج الرامة للأجوبة التي قدمها في هذا السياق، وهي وإن تباينت من فكر إلى آخر واختلفت فإنها تعدّ تعبيراً خاصاً عن علاقات هذا الفكر الفعلية بعصره وعن وعيه لقضاياها. إلى جانب ذلك فإن الأسئلة التي صاغها هؤلاء وطرحوها تعكس درجة استجابة فكرهم للقضايا العالية، من موقع خصوصية هذا الفكر بالذات ..

تعد دراسة هادي جلال العظم، التي قدمها كورقة بحث تحت عنوان ماهي العولة؟ في الندوة التي نظمها في تونس في الفترة ١٧-٢١ تشرين الثاني ١٩٩٧ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ونشرت في مجلة الطريس، تموز-آب ١٩٩٧ بيروت، من الدراسات العربية الرائدة في تصديها لفهم ظاهرة العولة وتفسير طبيعتها. يلاحظ العظم في دراسته، أنه حتى منتصف القرن الماضي ظلت عالية نمط الإنتاج الرأسمالي

مقتصرة في الغالب على دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والاستيراد والتصدير مع بقاء دائرة الإنتاج ودورها في دول المركز الأصلي.

فالعولة منه لهذا المنظور هي وصول نظم الإنتاج الرأسمالي عند منتصف القرن العشرين تقريبا إلى نقطة الانتقال منه عالية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالية دائرة الإنتاج ذاتها. أي إن ظاهرة العولة، التي نشهدها هي بداية عولة الإنتاج والرأسمال الإنتاجي وقوى الإنتاج الرأسمالية، وبالتالي علاقات الإنتاج الرأسمالية، ونشرها في كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلي. ودولة العولة بهذا المعنى هي رسملة العالم على مستوى العمى بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط، بعبارة أخرى إن ظاهرة العولة التي نعيشها، الآن هي بداية نقل دائرة الإنتاج الرأسمالي، إلى هذا الحد أو ذاك، إلى الأطراف بعد حصرها هذه المدة كليا في مجتمعات المركز ودوله.

إن هذه النقلة النوعية تعني عولة دائرة الإنتاج ذاتها ونشرها في كل مكان مناسب تقريبا على سطح الكرة الأرضية منه ناحية، وإعادة صياغة مجتمعات الأطراف مجددا في عمقها الإنتاجي لهذه المرة، وليس على سطحها التبادلي التجاري الظاهر فقط.

يضيف العظم: إن عالية الإمبريالية، التي أعطانا لينين تحليلها الكلاسيكي بقيت ضمن حدود عالية دائرة التبادل والسوق وتداول السلع... الخ لهذا بالنسبة إلى المركز، أما بالنسبة إلى الأطراف فيستعير العظم المفهوم الذي استخدمه الفكر اللبثاني مهدي عامل في حقل دائرة التبادل وهو نظم الإنتاج الكولونيالي، بوصفه حصيلة اختزان دائرة التبادل الرأسمالي في المركز وعلاقاتها ومبادلاتها بواسطة النقد للتشكيلات ما قبل الرأسمالية. وعليه يرى العظم أن اعتقاد لينين بأن الإمبريالية هي

أعلى مراحل الرأسمالية كان خاطئاً. على اعتبار أن عالية دائرة التبادل ليست أعلى مراحل الرأسمالية بالفعل، وأن النقلة التي تنطوي على عولة دائرة الإنتاج أخذت تشكل في هذا الوقت مرحلة أعلى منها، ألهم وأعمى. وأيضاً أخطأت روزا لوكسبورغ بعدد لها نهاية شمولية دائرة التبادل بداية انهيار الرأسمالية لأن الأخيرة تصل إلى أقصى حد من التوسع الممكن، وبذلك تصل إلى استحالة الامتداد والمزيد من التراكم. ومنه هنا لا يجازف العظم بالقول: إن العولة هي أعلى مراحل الإمبريالية ..

إن العولة في نظره هي شيء آخر ومرحلة نوعية تماماً. لذلك يدعو إلى إعادة النظر في نظرية التبعية على ضوء هذه النقلة المثلثة بعالية دائرة الإنتاج وتصنيع الأطراف حتى نتسكك من التعامل بمجدية مع هذه النقلة النوعية في تاريخ الرأسمالية .

بمحاول العظم، تقديم تعريف عام وأولي للعولة، بأنها حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء، في ظل هيمنة دول المركز وقيادتها وتمت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ.. وباختصار القول العولة هي تسليع كل شيء، إنها أهمية رأس المال على الأصعدة والمستويات كافة. وهي تعني أيضاً انتصار نمط معين من أنماط الملكية ونمط معين من السيطرة على وسائل الإنتاج وسيادة نمط معين من التحكم بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والتبادل والتوزيع . إنها انتصار لبدأ معين من إنتاج الثروة وتوزيعها في كل مكان على سطح الكرة الأرضية .

إن هذه النقلة النوعية تعني -في رأيه- أولاً، الانتقال المتصاعد والمتسارع إلى الاستثمار المباشر الأجنبي في حقول الإنتاج الصناعي وملاحقه، مع الميل كذلك إلى الإنتاج لا في المركز وحسب، وإنما في دول الأطراف أيضاً، وقد استطاعت الرأسمالية عبر هذه المرحلة اختراق دائرة الإنتاج في الأطراف ذاتها.. وتعني ثانياً، تصدير الإنتاج وتحويله وعولته

وهذا يستحيل بدون ثورة الاتصالات وثورة المعلوماتية والفاكس والكمبيوتر... الخ ومنه هنا يقول العظم: إذا كان الرأسمال المالي هو التوسع الإمبريالي في المرحلة التي قدم كل من لينين وروزفلت وكسبرغ و hilferding وبوخارين وغيرهم تحليلها الكلاسيكي، فإن رائد التوسع الإمبريالي العولمي اليوم هو الرأسمال الإنتاجي الصناعي ذاته... وتعني ثالثاً، في المركز وبالنسبة إلى دول المركز الاستفادة القصوى من الأسوان الواسعة والعميقة الآخذة في التشكل في بلدان الأطراف، وخاصة حول مراكز الاستثمار الإنتاجي الجديد وحول دوائر نفوذه.. رابعاً، تعني العولة في المركز تحولاً في نمط استغلال الأطراف باتجاه الاستغلال بمعناه الرأسمالي الكلاسيكي... خامساً، في ضوء ما سبق يقترح الكاتب مراجعة نظرية لسالة مكونات الإنتاج وعوامله في الاقتصاد الكلاسيكي. ليضيف على عوامل الأرض ورأس المال والعمل عاملين آخرين هما الطاقة والبحث العلمي .

يبحث العظم في العولة وآثارها في الأطراف، مع تأكيد أنه عملية العولة -وفقاً لتحليله- تتم كلها بقيادة المركز ورؤسائه ودوله ومؤسساته، وفي ظل هيمنته وتمت سيطرته. ولا تعني إبدالاً في الأدوار وتكافؤاً بين دول المركز والأطراف وظيفياً. وهذا يعني أنها -العولة- لا تسمع بتنبية حقيقية ومعالجة جديدة لمشكلات التخلف في بلدان الأطراف إلا ضمن حدود معينة وشروط خاصة، أي إنها لا تقدم ضمانات أكيدة لحدوث تنمية حقيقية. فهذا يتوقف أيضاً في جانب كبير على سياسات هذه البلدان وقراراتها ومستوى نضجها. ثم يستعرض آثارها في الأطراف، حيث تميل العولة إلى تصفية أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، لصلحة النظام الرأسمالي وشروطه. تعظم الكتل البشرية في الأطراف وازدياد استهلاكها والويل إلى تحويل المنتجين المباشرين في هذه البلدان الطرفية



إلى عمال مأجورين. تعاطف البطالة بجميع أشكالها وأنواعها، تعميق التشيؤ والاقتصاد الاقتصادي وتحويله إلى فضيلة قصوى، تحول الأطراف إلى حاوريات ديموغرافية أكثر تلوثاً بالأمرام الاجتماعية والبيئية. ازدياد الميل إلى اكتساب المعارف والعلوم والمنتجات التقنية والعلمية .

يؤسس الفكر المصري والاقتصادي المعروف سمير أمين أطروحته عن العولمة على نقاط عدة. أولاً، إن الرأسمالية برأيه قد أنتجت بالفعل منذ نشأتها قبل قرون خمسة عالية أو (عولمة) مرت بمراحل متتالية، وتعمقت حتى دخلت خلال العقود الأخيرة في عصر جديد من حيث الكيف. ثانياً، إن التوسع الرأسمالي على الصعيد العالمي قد ظل خلال تاريخه الماضي - وسيظل في المستقبل المنظور - قائماً على تناقض متصاعد بين مراكزه وأطرافه، أي ظل ينقسم بطابع استعماري تجلّى في استقطاب متواصل ومتزايد. ثالثاً، إن عالية الرأسمالية قد رتبت بدورها ثقافة سائدة عالمياً، ذات طابع رأسمالي وليس (غريباً) أن يطلق عليها اسم (ثقافة العولمة). بحيث يعاد تكوين الخصوصيات المحلية على نحو تغدو لا معنى لها إلا من خلال فهم علاقتها بهذه الثقافة العولمة الحاكمة. رابعاً، إن الاستقطاب في أمور الحياة الاقتصادية والسياسية للأسم هو المصدر الحقيقي للقلق الذي تعاني منه شعوب الأطراف. وفي المجال الثقافي والحضاري، وما أن العولمة الاقتصادية والسياسية هي عولمة مبتورة، فإن ثقافة العولمة هي بدورها مبتورة الطابع، قائمة على تناقض داخلي يترتب عليه القلق والاضطراب العنيين هنا. خامساً، إن الرأسمالية لا تمثل نهاية التاريخ، ولا بد من إحلال نظام آخر محلها، أكثر تقدماً، يتبع مجاوز حدودها التاريخية، ألا وهو ذلك الاستقطاب المحيط لانتشارها على صعيد عالمي. وله يتحقق هذا التجاوز من خلال (عودة إلى الماضي)، السابى على العولمة الرأسمالية، بل من خلال تطوير العولمة نفسها. سادساً، إن إقامة عولمة بديلة تفرص

أيضاً، في المجال الثقافي، إنتاج ثقافة عالمية بديلة يطلي عليها سمير أمين اسم (عولمة الثقافة) بحيث تجد الخصوصية مكاناً جديداً في هذه المنظومة الكلية، علماً بأن الخصوصية الموجبة نحو المستقبل، المقصود هنا تختلف من حيث الجوهر عن الخصوصية الموروثة من الماضي .

إن العالم - برأي سمير أمين - يواجه الآن موجة ثالثة من التوسع الاستعماري، بزغت ملامحه في أعقاب انهيار النظم السوفياتية والوطنية الشعبية في العالم الثالث. فالعولمة بهذا المعنى ليست ظاهرة حديثة في تاريخ الرأسمالية، بيد أنها دخلت بالفعل في مرحلة جديدة من تطورها وتعمقها في العقدين الأخيرين. ما الذي يميزها إذن عن الأنماط أو الأشكال السابقة للرأسمالية؟ يعتقد سمير أمين أن الإمبريالية، هي مرحلة دائمة في الرأسمالية إنها منذ البداية ملازمة لتوسعها. لكننا نبدو ملزمين اليوم بإعادة التفكير في مسألة الإمبريالية، بعد العودة إلى الليبرالية المعولمة، والتحاق الاشتراكيات- الديمقراطية الأوروبية بمقولاتها، وتجدد الهجوم الأمريكي للسيطرة والحروب المتلاحقة في العالم. والسبب هو أن دول الثلاثية المركزية (الولايات المتحدة، أوروبا، اليابان) تشكل كتلة متراصة في الظاهر، تقودها واشنطن بلا منازع سواء على مستوى إدارة العولمة الاقتصادية الليبرالية، أو مستوى الإدارة السياسية والعسكرية للنظام العالمي ..

السؤال الذي لا مفر من الإجابة عنه هو معرفة ما إذا كانت التحولات المشار إليها تعكس تغييراً نوعياً دائماً - تحول الإمبريالية من صيغة الجمع إلى الجماعية بصورة نهائية - أم إذا كانت مجرد تغيير ظرفي؟. يعتقد سمير أمين أن علاقات السببية انقلبت في معادلة الوطني / العالمي. في الماضي كانت القوة الوطنية تتحكم بالفضور العالمي أما اليوم فالعكس هو الذي يحصل. انطلاقاً من ذلك، تمتلك المؤسسات العابرة للقوميات

مصالح مشتركة في إدارة السوق العالية، أيًا كانت جنسياتها. وتترأب هذه المصالح مع التزاعات التجارية والدائمة التي تحدد كل أشكال المنافسة الخاصة بالرأسمالية .

لقد أصبحت الإمبريالية جماعية فعلاً في بعدها الاقتصادي، وبعد هذا بنظره، تحولاً نوعياً ثابتاً. واختيار المزدوج في إدارة جماعية للسوق العالية، وبالتالي للنظام السياسي العالي، ليس خياراً ظرفياً، وإنما يعكس تشكّل المصالح المشتركة للرأسمالية العابرة القوميات، وكل الشركاء في الثلاثية. وممارسة الهيمنة الأمريكية، التي تندرج في هذه اللوحة الجديدة، لا تهدف إلى الدفاع عن مصالح الولايات المتحدة وحدها، بل المصالح الجماعية للثلاثية .

ليس التحول النوعي، المشار إليه هنا، مرادفاً للإمبريالية العليا والسبب، أنه يترك بلا حل كل مسألة الازدواجية بين البعد الاقتصادي والبعد السياسي في النظام. الاقتصاد معلوم، لكنه الدول (بالجمع) تظل الإطار الرئيس للحياة السياسية. هذا تناقض جديد. في المراحل السابقة منه تاريخ الرأسمالية كان الإطار الوطني يحدد حقل امتداد النشاط الاقتصادي والسياسي في آن معاً، حتى وإن كان هذان الجانبان، كلاهما، يندرجان في نظام اقتصادي وسياسي معلوم. ولم ينفك هذا التناقض الجديد، بل هو مدعو للتناقض.

كل المشاهد التي تقترع للقرن الواحد والعشرين، إدارة قائمة على مبادئ الإمبريالية الجماعية والليبرالية الاقتصادية المعولة، وعاملة في نطاق سياسي تحدد الهيمنة الأمريكية، أو تقاسم النفوذ بين شركاء الثلاثية، هي مشاهد مرفوضة منه شعوب الأطراف كما يرى سمير أمين. إن العولة الرأسمالية كانت دائماً، وسبق مرادفاً للإمبريالية، بمعنى أنها انتشار ينتج ويفاقم، بلا توقف تناقض المراكز والأطراف بواسطة منطقته الداخلي

الخاص ذاته. ومنه هنا لا يملك التوسع الرأسمالي العالي فضيلة فتع  
إمكانية اللعان أمام التأخرية، بل يفلح أمامهم سبل التنمية، التي تتبع  
لهم إعادة بناء أنفسهم على صورة المتقدمين .

يشير سمير أمين إلى أن التطور العام للرأسمالية المعولة قد أدى إلى  
تبلور وسائل جديدة للهيمنة على صعيد عالمي، يطلق عليها اسم  
الاحتكارات الخمسة الجديدة وهي:

١- احتكار التكنولوجيا الحديثة.

٢- احتكار المؤسسات المالية ذات النشاط العالمي.

٣- احتكار القرار في الحصول على الموارد الطبيعية واستخدامها على  
صعيد المعبرة، والتحكم في خطط تنمية هذه الموارد، والتلاعب بأسعار  
الحامات، بل وأحياناً الاحتلال العسكري للمناطق الغنية بهذه الموارد.

٤- احتكار وسائل الإعلام على صعيد عالمي.

٥- احتكار الوسائل العسكرية التي تتبع التدخل (من بعيد) دون  
الخصوص في عمليات حربية طويلة ومكلفة بشرياً. إن هذه الاحتكارات  
الخمسة تعمل معاً، وتعطي مضموناً لقانون القيمة المعولة ..

انطلاقاً من رفض فكرة التنمية بشأن قوانين التاريخ، لا ينظر  
الباحث إلى قوانين التوسع الرأسمالي على أنها تجليات لقوة شبه فوق  
الطبيعة تفرض نفسها على المجتمع. فلا يقبل بوجود الاتجاهات المحيطة  
للتوسع الرأسمالي من جانب وبين نزعات مقاومة القوى الاجتماعية، التي لا  
تقبل ما يترتب على الاتجاهات الأعلى من نتائج. فالتاريخ الحقيقي هو في  
نهاية الأمر نتاج هذا التضاد والصراع بين منطق التوسع الرأسمالي  
ومنتج المقاومة التي تتصدى للرأسمالية. طبقاً لهذا المنهج يناقش سمير  
أمين النتائج اللازمة لهذا التغيير والآثار المترتبة عليه .



تتسم لحظة التغيير الراهنة في بعدها السياسي بتآكل قدرة الدولة الوطنية على إدارة الاقتصاد المحلي. إلا أن العولة في حد ذاتها لم تلغ وجود الدولة، فينتج عنه ذلك تناقص جديد. وفي برأيه، فإن الرأسمالية لم تكون قادرة على التغلب عليه. الرأسمالية ليست نظاماً اقتصادياً فقط، إنها نظام كلي لا فصل فيه بين الاقتصاد والسياسة. أي في وجود الدولة يتجلى التناقض الجديد في الرأسمالية المعولة، في اختفاء التلاؤم بين مجال عمل قوانين تراكم رأس المال، وهو مجال أصبح عالياً، وبين مجال الإدارة السياسية والاجتماعية التي لا تزال محكومة قطرياً.

من جانب آخر، تتميز اللحظة بالضعف الظاهر لفعالية سيادة الدولة (وبالتالي تآكل مشروعيتها). ويسلم سمير أمين بأن الوعي الإنساني قد تطور إلى حد لم يعد مبدأ السيادة الوطنية المطلقة مقبولا بعد، حتى يتبع هذا المبدأ لنظام محلي ما الحق في أن يفعل ما يشاء مع الأفراد والشعوب، الذين يقعون تحت حكمه، فينكر حقوقهم، ويعد هذا التطور هو أحد الجوانب الإيجابية لعولة الثقافة... السؤال الهام هنا هو: كيف نعالج التناقض المحتمل بين مبدأ السيادة الوطنية ومبدأ احترام حقوق الإنسان والشعوب؟ علماً أن الموقف السليم في تقديره يفترض احترام المبدأين، فلا ينبغي أن يلغى أحد الطرفين.

لكم السؤال يظل قائماً: من له حق التدخل من أجل الدفاع عن الأفراد والشعوب المضطهدة؟. يرفضه الباحثة الاستراتيجية الأمريكية أو استراتيجيات حلف الناتو بهذا الخصوص، لأنها تندرج في سياق الهيمنة الجديدة على العالم وعسكرته. إذ يستحيل اليوم، إدارة النظام الإمبريالي الجديد سلمياً، بواسطة الوسائل الاقتصادية، التي يحوزها الرأسمال المسيطر وحده. وسيغدو ذلك أكثر استحالة في المستقبل، لذلك يصعب اللجوء إلى العنف السياسي، ومن ثم التدخل العسكري، مدعواً لتلبية

وتحقيق تلك الأهداف، التي توظف لأجلها شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان والشعوب من أجل إضفاء المشروعية على تلك الأهداف، فالولايات المتحدة، هي القوة المهيمنة الوحيدة. برأي بول هيرست، بمعنى أن قوتها العسكرية وحدها تستطيع أن تضمن ألا تستطيع أي دولة أخرى استخدام جبروتها السياسي لتغيير بنية الاقتصاد العالمي. وبهذا المعنى يمكنه للمعهد الأمريكي أن يستمر، وتظل الولايات المتحدة القوة، التي تحتكر في ذاتها شرعية الإرادة الدولية .

لا تستقل مناقشة سمير أمين لمسألة الهوية والخصوصية عن هذا المنظور. فهو يرى أن النظريات التي تكرر ثبات الخصوصية الثقافية خادعة تنطلق من مصادر زائفة ترى في التباين والاختلاف على أنهما يمثلان القاعدة، في حين تعد تجليات التشابه ناتجا عرضيا وطارئا، ثم على أساس هذه الثنائية تطرح ثبات الخصوصية. إن التزعة الثقافية لهذه تحدى أهداف الاستعمار برأيه، فاقطبان الاستعماري والثقافي يسيران جنباً إلى جنب دون تناقض بينهما. فالثقافية المضادة ظاهرياً تشارك . وهي تتخذ في العالم الثالث المعاصر أشكالاً مختلفة، منها بالأخص الشكل الديني المزعوم في العالم الإسلامي . خطاب المركزية الغربية في الأساس، إذ ترى أن الثقافات متباينة بشكل جوهري عبر التاريخ، وبهذا الاعتبار هي ليست سوى مركزية أوروبية معكوسة. ويبقى خيارها الوحيد ممثلاً في الدعوة لتجديد تطور المجتمع وتقدمه، وهي دعوة يتعذر تنفيذها بالفعل، الأمر الذي يفرصه بدوره الالتجاء إلى الكذب في الممارسة السياسية والمناورة. فالنظم الثقافية مضطرة إلى أن تقول شيئاً وأن تفعل شيئاً آخر. إن وظيفتها الحقيقية كما تبدو لنا هي إدارة الأزمة، فتقبل في واقع الأمر الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي بشروطه، ومن جانب آخر تدعي أنها مستقلة بل ومعادية لهذا النظام. إيران تقدم مثالا قاطعا

هنا على هذا التناقض بين القول والفعل. إذ تتحول جميع القيم الثقافية المعلنة لديها في هذه الظروف إلى مجرد طقوس فارغة. ألا يعلم الجميع أن الفساد الذي يسود إيران، لا يقل عما هو عليه الأمر في أسوأ النظم (غير الدينية) رسمياً .

تأتي آراء الكاتب السوري برهان غليون كرد على أفكار سمير أمين ومناقشة له. وبالمقارنة معه، يبدو الباحث السوري أكثر تفاؤلاً وحماساً. فالعولة من وجهة نظره تبشر بمرحلة جديدة للتنظيم العالمي الإنساني، تمثل نقيض المرحلة السابقة التي نغمه بصدور الفروع منها. ويعني مرحلة الدولة القومية، والانكفاء على الحدود السياسية للدولة لإطار جغرافي للتشجير المادي والروحي عند الجماعات البشرية عموماً. فالضغون الرئيس للعولة كما نعرفها اليوم هو أن المجتمعات البشرية، التي كانت تعيش كل واحدة في تاريخيتها الخاصة، وحسب تراثها الخاص ووتيرة تطورها ونموها المستقل نسبياً، على الرغم من ارتباطها بالتاريخ العالمي، قد أصبحت تعيش في تاريخية واحدة وليس في تاريخ واحد. فهي تشارك في نمط إنتاج واحد يتحقق على مستوى الكرة الأرضية، وهي تتلقى التأثيرات المادية والمعنوية ذاتها، سواء تعلقت ذلك بالثقافة وما تبثه وسائل الإعلام الدولية، أو بالبيئة وما يصيبها من تلوث، أو بالأزمات الاقتصادية أو بالأوبئة الصحية، أو بالوسائل الاجتماعية والأخلاقية، مثل الجريمة وتهريب المخدرات وتكوير الدعارة الطفولية على الإنترنت وغيرها .

يشير غليون إلى ثلاثة أشكال من اندماج المنظومات الرئيسية في ظل الرأسمالية المعلومة. المنظومة الأولى هي المنظومة المالية، الثانية هي المنظومة الإعلامية والاقتصادية، والثالثة هي المنظومة المعلوماتية التي تجسدها بشكل واضح شبكة معلومات الإنترنت. وفي حقيقتها لا تشكل العولة إلا صيغة جديدة من صيغ مركزية العالم حول قطب واحد. وما يميز

هذه الصيغة من الصيغ السابقة هو ديتامينتها الناجمة عما تقدمه لها ثورة المعلوماتية من كثافة المبادلات وسرعتها مع الأطراف .

أمام هذا الواقع ، يطرح الباحث السؤال التالي عن طبيعة هذه الحركة، هل هي موضوعية وحيثية وبالتالي مفروضة علينا لا خيار لنا فيها؟ وهل بوسعنا تجنبها، وهل لنا مصلحة في ذلك؟ هذا السؤال يعكس طبيعة المكانة التي يحتلها العالم العربي في نظام العولمة الجديد. ويعني بها موقع الرهاشية الكاملة أو شبه المطلقة. فهو بالفعل لا يتأثر كثيرا إذ رفضها لأنه أساسا ليس عضواً في المنظومة العالمية التي تكونها، بل ولا حتى في المنظومة العالمية النديجة الرأسمالية والتقنية والعلمية. لكنه هذا الرفض لا يمكنه من الإبقاء على حظوظ أكبر للاحتفاظ بمواقفه الترابية الدولية، ولكنه بالعكس ستكون نتيجته الاستبعاد المتزايد من دورة الإنتاج والاستهلاك الدولية، أي من سيورة التطور الواقعية .

إن تأكيد الجانب أو البعد الموضوعي للعولمة لا ينفي دور البعد الذاتي، فالأول يحدد شروط العمل والفعل الإنسانيين لكنه لا يغيرها. إن الوعي الذاتي الإنساني بهذا الجانب الموضوعي يتبع إمكانية التأثير الفاعل فيها. من هنا تبرز أهمية فهم الجانب التقديمي الذي يقبع خلف سيورة العولمة، وإدراك منطق هذا المسار التاريخي الجديد. إننا في هذا الموضوع خاضعون لتحولات دولية لا طاقة لنا في تعديل اتجاهها. إن حمل العولمة لمشروع هيمنة عالية لا يبرر رفضها، ولا البقاء خارجها، فهذه ليست أول مرة يعرف فيها العالم عصر الهيمنة الدولية. ثم إننا لسنا بصدد الاختيار بين منظومة دولية هيمنة ومنظومة تحررية شاملة، ولكننا بصدد الانتقال بكل بساطة من نظام علاقات دولية إمبريالي شبه استعماري بغيض، نحو نظام علاقات دولية جديد قائم على هيمنة عالية تعطي للدول الكبرى الأرجحية في توجيه سيورات التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية



والتقافية. أي إننا ببساطة أمام تحول في شروط السيطرة والهيمنة الدولية، والمهم في هذا أن نفهم آليات هذه الهيمنة الجديدة وأن نسعى بكل إمكانياتنا إلى تغيير أو تعديل أثرها علينا .

لا ريب في أنه لا يمكن فهم المرحلة الجديدة من الدمج العالمي - من وجهة نظر الباحثة - إلا بوصفها استمراراً وتعميقاً للمرحلة السابقة الإمبريالية وما طورته من آليات لضمان التبعية. فهي استمرار لها بطرائق أخرى. إلا أنها بالقابل تفتح فرصاً هائلة لتحرير الإنسانية بما تتيحه من تفاعل بين مختلف مكوناتها، وما تعمل على تحريره من علاقات وطاقات، وعلى تجاوزها من محابس أصبحت تشكل أكبر عائق أمام تقدم الشعوب العربية. وليس هنالك شك في أن التدفق الحر للقيم والمنتجات والعلوم والأفكار والاختراعات يقدم لكل فرد على مستوى الكرة الأرضية فرصاً استثنائية للتقدم والازدهار المادي والنفسي. لكنه الفرص الجديدة، التي تفتحها العولمة للتحرر والحرية ليست تلقائية ولا متاحة للجماعات والأفراد كافة، والعولمة لا تعني أن جميع الأفراد والبشر على وجه البسيطة، سوف يندمجون في الشبكات المالية والمعنوية والثقافية العولمة، ومستوى واحد. إن حقيقة ارتباط العولمة بالتحرر والانعتاق تخفي واقع اقتصار هذا التحرير حتماً على فئات محدودة من الناس، يستقطبون وسوف يستقطبون جزءاً متزايداً من المواد لصالحهم. إذ حتى في البلدان الصناعية الغنية سوف يزداد النزوع إلى الاستقطاب الاجتماعي والتفاوت العيس وتوزيع الثروات المادية والمعنوية. لكنه الاستقطاب الأساسي في هذا الوقت ينحو إلى أن يكون بين طبقات اجتماعية مندرجة على امتداد الكرة الأرضية لا بين طبقات ذات طبيعة أو صفة وطنية .

العولمة بخلاف أشكال الهيمنة السابقة، تهدف إلى خلق نمط جديد من السيطرة الثقافية. وفي اعتقاد الباحثة، فإن الهيمنة الجديدة تراه من

على بناء نمط متميز لحياة النخب وتفكيرها يسمع بفصلها عن الكتلة الرئيسية من السكان ومجربها في دائرة الثقافة والاستهلاك الخاص بها. إنهم يقومون على خلق رأسمال ثقافي ورمزي مستقل، وثقافة نوعية للنخبة العالية الجديدة تربط بين أفرادها، وهي ثقافة كسبوبوليتية. إن نزع النخب من ثقافتها الوطنية لا يعني إعدادها للاندماج في ثقافة النخبة العالية الحاملة للعولمة فحسب، ولكنه يعني أكثر من ذلك تخفيض الثقافات الوطنية إلى مستوى الثقافات الشعبية، أي التواصلية، وإبعادها عن حقول السلطة الناجمة السياسية والاقتصادية والعلمية. ومن وراء ذلك نزع السلطة السياسية والاقتصادية والرمزية عن المجتمعات وإعدادها للدخول في فلك ما يسمى بالإمبراطورية العالية.

يتساءل غليون: هل نخر في اتجاه تكوير ثقافة عالية واحدة، تخضع للتمايز في داخلها بين ثقافة شعبية وثقافة طبقية سائدة نخبوية، أم اتجاه صراع بين ثقافة نخبوية مهيمنة، مرتبطة بسيطرة العولمة، وثقافات وطنية محتفظة بديناميكيتها، ومستمرة في مقاومة ثقافة العولمة؟

نخر يبدو إزاء عمليتين متوازيتين معا برأي الباحثة، تتبع الأولى خط نشوء ثقافة عالية تشكل الموارد المشتركة للنخبة الدولية، التي سوف تدججها الشبكات والقطاعات العولمة، وتنتشر فيها القيم والسلوكيات وأنماط التفكير ذاتها، وتفصلها بالتالي عن الجسم الرئيس للمجتمعات التي تنتمي إليها. أما العملية الثانية فتتبع خط التمايز والصراع المتزايد بين الثقافة العولمة الجديدة، وثقافة العولمة، والثقافات المحلية والإقليمية، التي سوف تفقد طابعها الوطني أو القومي التقليدي. وتخضع لعاملين متناقضين: الانفتاح في اتجاه الدائرة الحضارية المشتركة التي تضم العديد من الدول القومية، مثل ما يبدو من العودة للمرجعية العربية والإسلامية، والانغلاق

في اتجاه الربط مع التقاليد الناطقية والأقوامية والعشائرية والذهبية في الوقت نفسه .

وسوف تتخذ المعركة بين الثقافتين، المعولة وتلك الناشئة عنه إعادة تنظيم الموارد الثقافية المحلية على أسس إقليمية، اتجاهين أساسيين؛ الأول، هو تأكيد استقلالية الثقافات الإقليمية عنه الثقافة المعولة والثقافات الكبرى المسيطرة في سياقها. وهو ما يمثل الرفض الذي سوف يستمر ويزداد لبدا الهيمنة الثقافية والعالية الكاذبة والكوسموبوليتية. الاتجاه الثاني هو إثبات أصالتها، أي قدرتها على إبداع حلول مختلفة وناجعة للمجتمعات المرتبطة بها، وبالتالي على رفض الحلول الاقتدائية المستنسخة عنه الثقافات الكبرى .

تتجلى الأبعاد الثقافية والسياسية الأخرى للمعولة في علاقتها بالسياسة الأمريكية والأمركة، وفي مستقبل الدولة الوطنية وقضية الديمقراطية، وبوسعنا أن نلخص استنتاجات الكاتب بهذا الخصوص في النقاط التالية.

الأمركة هي تعميم النموذج الأمريكي للحياة والسلعة، أي تعميم قيم السوق على الفعاليات الثقافية وتحويل الثقافة إلى سلعة، وتهديد الهوية الثقافية، فالمعولة تعني الأمركة بالضرورة، إذا فهمنا من الأمركة أرجحية المساهمة الأمريكية في الإنتاج الثقافي، المادي والعنوي، الذي يملأ الفضاء العالي الجديد، الذي أنشأته ثورة المعلومات. وفي اعتقاد غليون، فإن الأمركة ليست ثمرة للمعولة، ولكنها أحد أركانها، وهي تفصع عنه المكانة المهيمنة التي تحتلها الولايات المتحدة في النظام الدولي الجديد، وتكشف عنه دورها الفاعل فيه. لكنه إدارة التاريخ ليست رهينة الرغبة الأمريكية ومقاصدها وحدها. إن موقف رفض الهيمنة الثقافية والسياسية وتشديد الصراع ضدها، هو الشرط الرئيسي لإدارة الاستقلال عنه

الهيمنة الأمريكية والأمركة والمشاركة الحضارية الفعالة، من موقع الذاتية الفاعلة في النظام الجديد .

العولة تتجه إلى تجاوز حقيقي وموضوعي للدولة الوطنية أو القومية، كما عرفت في العديد من المجتمعات في القرنين الماضيين، ولهذا لا يعني أن الدولة سوف تنزول وتتجاوز، ولكن طابعها القومي والوطني هو الذي سينزل. وبقدر ما تهدد العولة الدولة الأمة كمفهوم وتضعفها على صعيد الممارسة العملية، فإنها تعيدها إلى ما قبل عصرها القومي، إلى الصيغة الإمبراطورية. ويرأي الباحث، فإن البلاد، التي حافظت فيها البنيات التقليدية على نفسها جزئياً أو كلياً، يرافى فيها هذه العملية رجوع المجتمع إلى بنياته العصبية، بينما تتجه المجتمعات الكبرى التي تملك كفاية من الموارد، التي تسمح لها بالدخول في عصر العولة وتقنيات المتقدمة، نحو التوسع في استقلالية الفرد ومركزيته، وإحلال مفهوم الفردية المستقلة التي مرجعيتها نفسها، محل المواطنة ومرجعيتها الوطنية، وما يرتبط بها من قيم الحرية والمسؤولية والالتزام بالقانون. ومن هذا الباب تشكل العولة في نظر غليون محدياً خطيراً للديموقراطية. فالديموقراطية تحتاج إلى أخلاقية الحرية وإلى دولة قانونية وتوازنات سياسية اجتماعية تضمنها التنظيم الحزبي والنقابي والمجتمع المدني عموماً، كما تحتاج إلى بنية اقتصادية توسعية، أو إلى نمو اقتصادي مطرد. والحال أن العولة تعمل بمفعولين متناقضين: مجلس الأمة تضرب أساس أخلاقية الحرية القانونية وتشجع نظم التمييز الاجتماعي والأقوامي والديني والطائفي. وبعميقها دينامية الاستقطاب تدمر التوازنات الاجتماعية والسياسية الوطنية وتعزز التوتر وعدم الاستقلال داخل المجتمعات .

ينساء الكاتب المصري الليبرالي السيد ياسين، المسكون كذلك بهاجس الحرية: هل يمكن لدولة ما - أياً كان نظامها السياسي - أن



تحصل على تأشيرة خروج من النظام العالي، بمعنى أن تنقلت من إماره، وأن تبني تجربتها في التنمية بعيدة عن تشابكاته متحررة من قيوده، أم إن هذا الطلب في حد ذاته ضرب من ضروب الأوهام، التي قد تكون أولها ماركسية أو أولها إسلامية على السواء؟ السيد ياسين يستعيد هنا سؤال الباحثة الإفريقي المعروف علي مزروعي الذي سبق وأن نشر بحثاً في مجلة العالم الثالث، رصد فيه تجربة إيران السياسية في بداية ثورتها، وناقش الاختبار الذي واجهته شعاراتها السياسية المعلنة وأيديولوجيتها في ضوء المتغيرات العالية، التي جعلتها تعيش عزلة سياسية خارجة عن النظام العالي إلى حين، بدعوى بناء دولة إسلامية نقية، مبرأة من مساوئ النظامين السياسيين وقتئذ. ورغم إشارة الكاتب المصري إلى أن التنمية سقطت في العالم كما سقطت في مجال الممارسة الاجتماعية والتاريخية؛ إذ ليست هناك حتميات تقود شعوباً بأكملها مرغمة إلى مصر ما، لأن معنى ذلك، الإلغاء الطلي للبرادة الإنسانية، ويعني أيضاً نهاية التاريخ، إلا أنه يجد نفسه مدعواً إلى الاعتراف بأنه لا مناص أمام هذا التحدي، الذي ينبغي الانسيان معه والانخراط في تياره العريض والعيس .

ويرى أن للعولة مخاطرها، التي يمكن أن تؤدي إلى نتائج مزرعة بالنسبة للدولة والمجتمعات العربية، أهمها ما يتصل بمحاولات قوى دولية مختلفة أن تجعل من حق التدخل في شؤون الدول الأخرى، لأسباب سياسية أو لأسباب إنسانية، في ظل أطر مختلفة، وقد ارتبط هذا النوع من المخاطر بالسياسة الأمريكية تحديداً، في ظل تصوراتها الخاصة ببناء نظام عالي جديد. إلا أن الكاتب لا يلبث أن يعود إلى القول، إن شعارات الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان، التي ترفعها العولة تجعل النظم السياسية العربية السبذة معرضة لأن تفقد شرعيتها في ظل

المعايير الكونية الجديدة، وقد تتعرضه لمجزئات يطبقها المجتمع الدولي،  
الذي زادت قدرته على التدخل في الشؤون الداخلية للدولة .  
العولمة الثقافية تتجه شيئاً فشيئاً إلى صياغة ثقافة عالمية بقيمتها  
ومعاييرها التي ستؤثر على الثقافات المحلية. ولذلك يحكم القول إن أصحاب  
الاتجاهات السياسية والثقافية المحافظة، الذين يلوذون بشعار الخصوصية  
الثقافية المغلقة، ويحتمون بها، إنما يفعلون ذلك حتى لا يطبقوا المعايير  
السياسية والأخلاقية العالية الناشئة، التي اتفقت عليها الإنسانية، ومنه  
أمثلة ذلك الوثائق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان السياسية والاقتصادية  
والاجتماعية. في حين أن أنصار اتجاه الخصوصية الثقافية المفتوحة، برأي  
السيد ياسين، لا يرون في الخصوصية الثقافية جوهراً ثابتاً، وإنما مجموعة من  
الخصائص والسمات التي تبلورت نتيجة تفاعل عوامل مركبة شتى في لحظة  
تاريخية معينة، ولكن هذه الخصائص والسمات في تفاعلها مع الواقع، ومنه  
خلال الجدل بين الداخل والخارج، والخاص والعام، تتغير عبر الزمن. بل  
تتجدد باستمرار، وهذا هو مناخ الفاعلية الحقيقية، أي قدرة الخصوصية  
الثقافية على التفاعل الإيجابي خلال مع متغيرات العصر، وتطورات  
الزمن .

٧- القضية الكوردية: علت الأنظمة التي تقاست سماء الكوردي  
وهواءه، على تكريس تجزئة واقع القومي التاريخي والجغرافي. وسعت إلى  
مصادرة ماضيه واغتصاب حاضره، بل ومستقبله. راحت تغيبه وتدفع به  
فسراً خارج سياق التاريخ المضاري للإنسانية. لقد أجهض التطور الحر  
الطبيعي لهذا الشعب، وحرّم من أبسط الحقوق الإنسانية الطبيعية. نكل  
به وقمع وابت موضوعاً للمجازر وحروب الإبادة فحسب. ففي ظل هيمنة  
هذه الأنظمة القومية حسب المرء أن يكون كوردياً، حتى يبدو مشبوهاً،  
منبوذاً أو ساقطاً، لقطاً تاريخياً يستحق اللذانة في نظرها بوصفه إنساناً

مارقاً، وذلك طبقاً للكوجيتو الشوفيني السائد والمتداول، الذي دُمغ به وهي الكوردي وشعوره: أنا كوردي، إذن أنا مدان ومشبوه... الخ. فبهذا الوجود (الكوردي) هو سبب وجودي كفرد مدان، منبوز ومقموع. وتأسيساً على هذه العلاقة أو القضية يمكنه أن يحكم على درجة تقدم الحريات الإنسانية والديموقراطية في أي بلد من بلدان الأوقيانوس العنصري. إذ إن طابع هذه العلاقة يشير إلى أي حد أصبح الإنسان-المواطن محروماً ومجروحاً. فشروط حياة الكورد السياسية والاجتماعية في أصقاعهم تلخص وتختزل كل لا إنسانية شروط الحياة في تلك المجتمعات .

تعرضت الشخصية الكوردية في ظل تلك الأوضاع لعملية استلاب ثقافية-اجتماعية سياسية عميقة. وغدا الكوردي غريباً عنه راحته وتاريخه، بل وفرصة عليه خارجاً تاريخاً ليس بتاريخه ولم يعد سيد حاضره إلى حد كبير. وبالقدر نفسه أخذت قضيتة القومية بالتشيز ومعهما أُمست موضوعها للمساومات الدبلوماسية بين تجار الأسلحة والبترول وأصحاب المشاريع التوربية المنحرفة وسماسرة الاشتراكية سواء كانوا قوميين أم براغماتيين أم كوزمبوليتيين.. ولقد جرى تشويه التاريخ الاجتماعي والسياسي للكورد بموازاة ذلك، بأشكال مختلفة، حتى بات تقليداً أن جميع صورة الكوردي وتشوّه لا من قبل المؤسسات الإعلامية والأيديولوجية الرسمية فحسب، وإنما كذلك من جانب الاتجاهات القومية والتيارات العنصرية المرتبطة عموماً بخطاب السلطة السائدة .

فما نسيه بالتاريخ السياسي الحديث والمعاصر للمنطقة، الذي انبت أثر تسويات الحرب الكونية الأولى، وارتسمت جوبوليتكاه اللاعقلانية، لا يقل اشتغاله بالحروب والأضاليل السياسية والثقافية عنه انصرافه إلى ارتكاب المجازر وتدشين السجون وإعداد الانقلابات والحروب الإقليمية، فضلاً عن الجماعات والسياسات الاقتصادية التي تؤيد العوز. فوراء هذا

التاريخ تنتظم بعض حركة واسعة للفكر السلطوي بركائز النظرية والأيدولوجية، الذي يخضع في توزيعه ضمن تشكيل الخطاب السياسي لقواعد وشروط معقدة وموضوعية، تتعلق في جزء هام منها بالأسس والعطيات المادية لتكون البنية الاقتصادية والاجتماعية تاريخيا وتطورها.

من جانب آخر يداخل هذا التشكيل ويتوزع عدد معين من التيارات والاتجاهات السياسية، متخذة صورة نظام أو توليفة سياسية مغايرة إلى حد ما في مواجهة الفكر السلطوي ذاك. ومعنى ما ينبغي علينا أن نفرق هنا بين تعدد الأيدولوجيات داخل النظام الثقافي الواحد وبين وحدة الرؤية التي تجعل الثقافة كلاً موحداً رغم ذلك .

لقد أتاح الخطاب القومي العربي، على ضروب تشكيلاته الفرعية المختلفة، الفرصة لبروز منظومة مفاهيم نظرية واجتماع العديد من الموضوعات والصيغ في فضاءه، بل وترسب جزء هام منها في بنيته وكونت مفاهيم استراتيجية تسبب باتجاهات هذا الخطاب، وهي تتلخص في وحدات يمكن اعتبارها وحسب درجة تناسقها وترتيبها ودقتها محاور رئيسة تمثل قوام النظام الفكري - الأيدولوجي للخطاب القومي العربي في استماله على الموضوع الكوردي .

انبثقت تلك الموضوعات والصيغ من رحم المجتمعات السياسية القومية العربية الناشئة وتبلورت مكتسبة شكلها النظري في ارتباط وثيق بظهور حركة التحرر القومية الكوردية كتيار سياسي وأيدولوجي محدد، داخل السياق التاريخي لحركة الاستقلال الوطني نفسها، وبرزت فيما بعد كمشكلة عملية تم فصلت مع مهام النضال الوطني الديمقراطي العام، التي كان لابد من معالجتها. لقد أدت ممارسات دولة البورجوازية العربية الناشئة، ولاحقاً مع امتداد مركزيتها حيث اكتسبت هنا وجوهاً سياسياً ومؤسسياً لا إلى الإخفاق والفشل في تحقيق معظم مهامها الوطنية



فحسب، بل يمكن القول أيضاً، أن عجزها عن حل المسألة القومية للكورد كان شرطاً أساسياً لاستمرارها كبورجوازية قومية حاكمة، تحفي سيطرتها ونزعتها العنصرية وراء الدعاوى والمطالب القومية الخالدة .

ضمه هذا السياق التاريخي، تكون في غضون سنوات الاستقلال وبشكل تدريجي شعور خفي ومشارك بين جوانب الثقافة العربية القومية تجاه القوميات الغير. وقد تجلّى فجأة في الفترة الممتدة بين الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. ويتلخص هذا الشعور في أن هذه الوحدات الوطنية-القطرية تشكلت وهي تحمل في خاصرتها وربما خبيتها غريباً ومشبوهاً، وبدا لها خطراً حقيقياً على انسجام الجسم الاجتماعي للدولة القومية وسلامته. وقد عبرت هذه الثقافة القومية في مناسبات عديدة عن رغبتها بضرورة استئصاله والتخلص منه، وذلك عبر فرصة الإكراه المادي والعنوي والتجهيل والعزل أو الدمع قسراً أو التشريد... إلخ. ولا يزال هذا الشعور الدفين والتأصل بحرك معظم التوليفة السياسية للخطاب القومي تجاه المسألة القومية للكورد بوجه خاص. لقد تطور هذا الشعور لدى العديد من المثقفين القوميين إلى سلوك ارتياحي حاد نحو الكردية، في كل مناسبة تطفو على سطح الأحداث. ومنه منظور هؤلاء أصبحت القضية الكوردية الفجوة التي تسربت منها على الدوام وتتسرب المؤامرات ضد العروبة والقومية العربية. وأدى ذلك إلى نشوء خوف مبالغ فيه أو رهاب (فوبيا صهيونية مقلوبة) تعزز في وعيهم من تكرار وضع إسرائيلي أو صهيوني اغتصابي في كوردستان العراق على وجه التحديد. لقد قارب هذا الوعي إلى حد المائلة بين وجود تاريخي راسخ وآخر فاقد للتاريخ مقتضب له. من هذا المنظور تعاطى هؤلاء مع الكورد وقضيتهم ومآسيتهم. وما فتئوا أن ألصقوا بهم على الدوام صفة العمالة والارتزاق. إذ عدوا منهم زمرة من المتواطئين الأشرار الذين ارتبطت مصالحهم على

الدوام بمصالح قوى معادية للعرب والعروبة، متجاهلين بذلك الأبعاد التاريخية والأخلاقية لقضيتهم العادلة. وعليه اعتقدوا أن المؤامرة ضد العرب مرتبطة بخيط رفيع من بلفور إلى مييجور على حد تعبير أحد لهم وفي قول آخر من تل أبيب إلى أرييل. وباتت كوردستان العراق بمثابة إسرائيل ثانية في تقديم الإعلام العربي أو الجسر النازف في خاصرة الأمة العربية .

في الغالب لعبت المؤسسات والهيئات السلطوية والأحزاب القومية دوراً وشكلت مصدراً رئيسياً في صياغة وإنشاء هذه المعايير والتصورات والمفاهيم النظرية التي كونت لهذا الخطاب. وكان الأفراد السياسيون يقطنين كفاية، يرصدون على الدوام الانحرافات السياسية، من قبيل انحرافات الكورد. وبالرغم مما كانوا يتحلون به من عداة للاستعمار الأجنبي في مرحلة ما، ومن رغبة في التحرر الوطني والاجتماعي، إلا أنهم كانوا يبلغون عتبة يغدون عندها ملزمين على أن يكونوا شوفينيين ويصعب الاضطهاد القومي والاجتماعي أمراً ملزماً لممارستهم السياسية، فهم ثوريون وحرريون و... الخ، حتى منتصف الطريق فقط. وقد طبقت هذه اللازواجية معظم سلوكهم السياسي والأخلاقي، إلا أنهم على السواء اجتمعوا على كلمة الأمة والقومية الخالدة، بوصفها خير أمة بين الأمم .

ويظهر أن لهذا الخطاب السياسي القومي، كعقيدة وممارسة وقوة طبيعية معترفة أمام الرأي العام، أصبح لها في فترة الخمسينيات والستينيات الكلمة العليا في الحياة القومية. ويلاحظ بالمقابل أنه في هذا الوقت بدأت الحركات الشيوعية المحلية بشعاراتها وكرنفالاتها بالتراجع أمام هذا المد القومي، الذي أدخل في برامجه الكثير من مطالب العدالة الاجتماعية. ونتيجة لهذا النافق فقد عثر لهذا الخطاب على إمكانية فرصه قيادته

الميدانية وتحديد وتعريف موضوعه ومنحه المشروعية، ألا وهو كرسي السلطة في حين أن الآخر انصرف إلى إعداد قائمة تسويات للاستراتيجياته الهزيلة اللاحقة .

ضمه هذا السياق التاريخي الواقعي وانطلاقاً منه هذه المقدمات النظرية، أشتت الخطاب القومي موضوعاته وكون مفاهيمه عبر شبكة معقدة من العلاقات والروابط ومؤسسات وتقنيات وإدارة وبنى اجتماعية، أحزاب وإعلام، قرارات ومراسيم، والأخيرة كما سبقت الإشارة كانت المصدر الرئيس والموقع، الذي انطلق منه هذا الخطاب في صوغ مفاهيمه وأحكامه، مثلت أيضاً مجالاً لتطبيقها وحقلًا اختبارياً لإعادة تشكيل القيم الأيديولوجية والبادئ وتوظيفها، أسس عليها فعليا الممارسات السياسية بشكل مستمر. فعلى سبيل المثال، في الفترة التاريخية الممتدة من بدايات الستينيات حتى نهاية السبعينيات من القرن الماضي، مثل الموضوع الكوردي بالعني الجيوبوليتيكي ميداناً لحضور وتكرار وتثلي عبارة الأقلية التي وظفت واستهلكت كلياً - استنفدت كل إمكانياتها ومضامينها ولم تعد مقبولة منطقياً وتجريبياً - في الممارسة السياسية للحكومات العربية وقراراتها الاقتصادية والسياسية. ونعني هنا بوجه خاص النظام العراقي البائد، وقد كانت هذه العبارة أداة ومناسبة للإخراج وتبرير مشاهد عنصرية بشعة، ورمزاً ودلالة على كل ما هو محرم ومختور، ليس بحس الشعب الكوردي كأقلية وحسب وإنما بحس المعارضة السياسية لتلك الحكومات الأقلية المعارضة بوصفها فئة مارقة وضالة، في الوقت الذي كانت فيه وسيلة للإشباع الرغبة أو النهم إلى السلطة من خلال القهر وإجبار الأكثرية على الانصياع لسلطة الأقلية التي باتت موضوعاً لذاتها.

## - أقلية كوردية وديموقراطية الأكثرية البطركية:

انطلق الخطاب القومي العربي بأنساقه، السياسي والثقافي والإعلامي، لدى الإفصاح عنه موقفه من الشأن أو الحدث الكوردي، وتخصيصاً من القضية القومية للكورد في العراق، من وهي القومية السائد، المتعالي، واللاساخني، وضمه حقيل سياسي واجتماعي يتسم بالقمع القومي والاجتماعي وبالغياب الفعلي للديموقراطية والتوازن الاجتماعي، وقد وجد لهذا الخطاب في طرح مفهوم الأقلية تسويغاً له ومنظوراً. لهذا المفهوم نكار أن نجده عند أغلب المثقفين والفكرية والساسة العرب، ليس القوميين بامتياز فحسب، وإنما عند جزء هام من القوميين الديموقراطيين يتداولونه لدى التعاطي مع مسألة القوميات في عالمهم العربي.

إن مصطلح الأقلية مصطلح متناقض -والفارن هنا ليس مجرد فارن لفظي كمي- ينطوي على بعد عنصري سري وعيبي، مقتنع بالديموقراطية والعقلانية، بتعبير أحدهم. إنه ترجمة مواربة ومخادعة تغلف الرغبة والصلحة الذاتيتين بالعقلانية والديموقراطية دفاعاً عن الرسالة الأبدية الخالدة للأمة، للقومية، للطائفة، للقبيلة، للطبقة... إلخ. وهو يخضع في انتظامه الذاتي للشروط العامة للخطاب القومي العربي في علاقته بالسلطة، ويحدده من جهة أخرى الترتيبات السياسية ومطالب الشارع السياسي العربي، الذي عرضه وحركه عوامل عديدة ومتناقضة، لم تكن أقلها وضوحاً صوريغ بعون الله الصدامية ذات الطابع الدعائي.

هذا المفهوم، يبدو الأكثر شيوعاً ووضوحاً وحدة في هذا الخطاب، وفي الوقت نفسه الأسد إثارة للتضليل والاستغراب والتساؤل التاريخي. وكان لهذا الخطاب شأن أن يجد في هذه الفكرة تعبيراً عن رغبته الدفينة في تفتيت وتهميش تلك الهويات والقوميات وإقصائها نظرياً وواقعياً، تطهيراً من ضرورهم وانحرافاتهم. وفي النهاية يخلص هذا الطرح اللتبس



والملتوي إلى تقويته أساس المشكلة وبالتالي حذفها والغائها، بعدّها  
مشكلة ثانوية من الدرجة الأخيرة لا تتعلق إلا بعدد صغير وضئيل جداً  
من السكان الغير الذين يتعين عليهم الإذعان والخضوع لطالب ومصالح  
القومية العليا وإرضائها. إذ يجب أن تتحرك هذه الأقليات في فلك الحركة  
اللاتارخية المطلقة الخالدة للقومية السهيمنة، لا بل أن تتأهلي معها.

وبكسر القول: إن هذا المنطق الذرائعي واللاعقلاني، الذي انطوى  
عليه هذا الخطاب شكّل أساساً نظرياً للكثير من الممارسات السياسية  
السلبية والشوفينية، وأعطى مشروعية لاستخدام جميع أنواع العنف المادي  
والسياسي ضد الكورد تحت راية الطالب القومية العليا، وقد جاء سلوك  
القوى القومية العربية الأساسية وإلى حد ما القوى الديمقراطية الفاعلة،  
إزاء عدد من التطورات السياسية المتعلقة بالحدث الكوردي، وعلى نحو  
خاص كوردستان العراق، بدءاً من جرميني حلبجة وخورمال ١٩٨٨ وما  
قبليهما، مروراً بحروب الإبادة (الأنفال) التي أودت بحياة عشرات الآلاف  
من الأبرياء الكورد وانتهت بأزمة الخليج الثانية، وانتفاضة آذار ١٩٩١،  
مجسدة تماماً لمثل هذا الاتجاه في الخطاب القومي العربي، وكنتيجة طبيعية  
ترتبت على هذا الموقف من القضية القومية للكورد. لقد انصف سلوكها  
بالسلبية واللامبالاة بشكل مرعب تناهتها ثنائية القسوة والصمت في  
التعبير الوفي لكنعان مكبة. وقد عكس ذلك برأيه فشلاً أخلاقياً عربياً.  
لقد كانت إهانة للإنسانية الجميع. الصمت كان الميراث الجمعي تعاطوا من  
خلاله عنه وعي أودون وعي مع القسوة. ففي الوقت الذي كانت الأعمال  
الوحشية جارية على قدم وساق، كان هؤلاء ومنه منطلق التصور السابق،  
يلتزمون الصمت إزاءها، كانت أعمال القسوة والعنف التي غالباً ما كانت  
تنفذ باسم جميع العرب تقابل بسياسة الصمت، التي اتخذت من صورة

صدام مخلصاً ومحارباً لدساتس الأقلية المارقة، بوصفها طابوراً خامساً وأدوات عميلة .

الظهر الآخر لهذا الموقف يتجلى في سلوك المثقف العربي الذي ميزه عزيز العقبة بالقول إنه كثير الجلبة وبالمحرص على الصمت في آن. المحرص على الصمت في ظروف المرح والإكثار من الجلبة عندما يتعلق الأمر بمحاولتهم التهرجم على الآخرين، دون حق في أكثر الأحيان، في سبيل الإفصاح العلني عن عفاهم الوطني والقومي وأصالتهم وعدم انسلاخهم عن انتمائهم. فقد حال غزو الكويت من قبل جيوشه نظام صدام حسين دون تحوله إلى الزعيم القومي الأوجد والقائد الاستثنائي في نظر غالبية من هؤلاء المثقفين. ومع هذا لم تكن الأحوال تمنعهم قبل هذا التاريخ من التهاوت نحو بلاطه والانخراط في الجوقة، التي كانت تطبل وترمر في تمجيد مآثره حتى تاريخه، على الرغم من جرائمه الداخلية البشعة بحس الكورد في الشمال والشيعية العرب في الجنوب. ناهيك عن حروبه العنيفة في الخارج. كل ذلك لم يثر حفيظة هؤلاء بحيث يكبحون اندفاعهم نحو تمجيد السلوك المشين لتلك هذه الطاغية وينخرطون في جوقة السلطة المستبدة لينشدوا معها نشيد البقاء والتأييد للنظام. هكذا انسان هذا المثقف ببساطة شديدة مع الانفعالات الجمعية، شبه القطيعية للغوغاء دون أي حس نقدي ووقع أسيراً لأوقاسها الخلاصية عن القائد الضرورة في الوقت، الذي كان يمتدح الصمت حينما يتعلق الأمر بالتضامن مع محنة العراقيين الداخلية. والآن عاد العديد من هؤلاء إلى إثارة الجلبة ذاتها حين بات راس الطاغية الخلع مطلوباً للعدالة الإنسانية .

تبدو القاربة الأخلاقية والتاريخية مفيدة في هذا السياق، فحين رفض الفيلسوف الفرنسي ألبيير كامي، اتخاذ وإعلان موقف مناهض للممارسات الفرنسية الاستعمارية في الجزائر، واستنكف عن تأييد مطالب

حركة الاستقلال الجزائرية، أثار حينها نقمة المثقفين العرب واستياءهم عليه. وقد وجدنا بالقابل أن موقف هؤلاء المثقفين لم يكن أقل تواطؤاً مع الصمت ولا أكثر اهتماماً بقضايا إنسانية في العالم العربي - أنه أيضاً بصورة عابرة إلى موقفهم من حرب الإبادة العرقية في جنوب السودان - إزاء سلوك نظام عربي لم يكن أقل بربرية وطمعاً من ممارسات الفرنسيين في الجزائر، إن لم يكن أكثر قسوة ودموية، أعني أن هؤلاء واجهوا بالصمت الواقع المأساوي للشعب الكوردي في كردستان العراق طوال عقود من القرن الماضي، وفي هذا لم يكونوا أكثر التزاماً أو شجاعة أو إنسانية من موقف البير كامي. إن العنف والقسوة غير المسبوقة اللذين عمل بهما الشعب الكوردي في كردستان العراق، يندر أن نعثر في التاريخ على مثيل لهما، ومع ذلك كان الموقف الأخلاقي، بل السياسي للقوى والجماعات المدنية والأهلية ومواقف النخبة المثقفة العربية خيباً ومؤلاً. كان الصمت الأخلاقي والإعلامي هو السائد في ظل غياب شبه مطلق للضمير. وهذا الأمر بات صارخاً ومؤلواً إلى حد كبير.

لعل الأسوأ والأشد إيلاماً من هذا الصمت هو تشويه البعصه عمداً الحقائق الأساسية لأسس الكورد محاولين تزييف الأحداث الفاجعة وإخفاء الجرائم وتمويهها. ويشمل هذا الموقف الكثير من سوء فهم اليمين العربي أو يساره من لم يلتزم الصمت. وقف بشكل صريح إلى جانب النظام العراقي مدنياً الضحية الكوردي مبرثاً الجلال ديكاتور بغداد. من هنا تنكروا لحروب الإبادة والجوار، التي ارتكبت بحق الكورد وعمدوا إلى تقييدها بوصفها اختلاقاً إعلامياً. إن رجلاً من طراز السياسي السوري منذر الموصلي راح يستنيت ليتبث أن جريمة حلبجة وجرائم الأنفال هي غير واقعية، زاعماً أنها مجرد خديعة إعلامية اختلقها النظام الشيعي في إيران وابتكرها خلال حربه ضد العراق. وأنه ليست هناك أية جرائم متعددة

من هذا القبيل بحسب الدينين الكورد ارتكبت من قبل نظام صدام حسين. وفي أحسن الأحوال حين يجد السياسي المذكور نفسه مرغماً على شيء من الاعتراف، أمام الوقائع الصارخة، فإنه يلجأ إلى التضييل والتبرير معاً، بعدة الضحايا الكورد تلة عصاة متبردين وأدوات عميلة، محملاً إياهم مسؤولية ما حصل من دمار وويلات للمنطقة، بدعوى أنهم معادون للعروبة والقومية العربية، ولأجل ذلك يتعاملون مع أعدائهم، وهم يشكلون خطراً في نزوعهم القومي، متجاهلاً على هذا النحو لا المطالب التاريخية العادلة والمشروعة لقضيتهم القومية فحسب، وإنما أيضاً متذكراً من عهد النضج العنصري القومي والحروب والمذابح، التي مارستها الدولة والنظام البعثيين في العراق بحقهم.

بهذا الشكل العياني والمحسوس زاولت عبارة الأقلية وعلى نحو مستمر ومنظم وظيفة إلقاء وتغيب الأبعاد الرئيسية للقضية الكوردية على صعيد الممارسات السياسية الإعلامية والثقافية للوعي القومي العربي. إنها الفكرة التي حملها الساسة القوميون والمتفقون ذوو الرأي من أعداء أنفسهم طوال عهود مكافحين لأجل التحرر والعدالة وقيم التنوير والديموقراطية، وانكأوا عليها في تعريف هويتهم القومية الأكثرية وإثباتها ومن ثم الدفاع عنها بمواجهة الآخر المختلف الأقلوي. فمنه يأسر عرفات الذي خاطب صدام حسين على أثر مجازر الأنفال مباشرة حين كانت رائحة الدم الكوردي تفوح من يده، قائلاً: يا سيف العرب، مرورا بعلي عقلة عرسان ومعه بشور والوصللي وانتهاء بالفكر الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد، الذي انسل إلى تبرير غير مباشر لسلوك الطاغية وجرائمه، المشهد كله يجعلنا نلاحظ بصورة أشد الدور الوظيفي لهذه البدعة السياسية على صعيد الوعي القومي وفكره. لقد قنع الرأي العام بهذا المفهوم الهزيل إلى حد ما، لكنه عكس بالقابل الوجه الذي انتاب



هذا الوعي على صعيد الممارسة الديمقراطية والتعددية. لقد كان شكلاً  
آسيوياً مسخاً ومنزيفاً لرغبة امتلاك مبدأ ديمقراطية خضوع الأقلية  
للكثيرة، بعد أن تم قلبه رأساً على عقب وانتظم في بنية خطابه القاصر،  
الذي افتقر أصلاً لكل شرط وأساس تاريخي اجتماعي تعاقدي للممارسة  
الفعلية للديمقراطية .

### -الدولة القومية المنسجمة:

تمثل مشكلة الوحدة القومية للشعوب الناطقة بالعربية الأفس  
الأيديولوجي والأساس الذي يتحرك عليه ويستوي معظم التيارات  
والاتجاهات في الفكر السياسي القومي العربي، بمواجهة الميول الكيانية  
والنزعات الانفصالية، الانفrazالية والإقليمية والاستقلالية. وفي قول آخر  
هي بمثابة قاعدة نشاط تطور انطلاقاً منها خياراتها السياسية .

الفكر المصري سمير أمين نظر إلى مشروع الوحدة مفترضاً أنه  
مشروع مستقبلي تفرضه تحديات العصر ومقتضياته. بالانفان مع لهذا  
الاتجاه اعتقد الفكر الغربي محمد عابد الجابري، أن مشروع الوحدة  
العربية جديد كل الجدة وأنه لم يتحقق بالفعل في الماضي كما هو مطروح  
اليوم في أية مرحلة من مراحل ازدهار الدولة العربية الإسلامية تاريخياً.  
فالوحدة العربية من وجهة نظره تنطوي على إمكانية تحقيق في المستقبل  
استناداً إلى معطيات العصر ومكوناته من ثقافة ومعرفة علمية وعقلنة الحياة  
ومن خلال القضاء على البداوة ومظاهرها في كل ميادين الحياة الاجتماعية  
والسياسية. يقول د. سمير أمين بدوره بضرورة إنجاز الوحدة من خلال  
النضال الديمقراطي الشروط باقتناع هذه الشعوب بأهمية وإيجابية  
المشروع الوحدوي. ويخلص من خلال نقده للخطاب القومي العربي  
وتحديداته النظرية لمفهوم الوحدة-الذي حسب رأيه لا يمت إلى المفهوم

الديموقراطي للأمة كنتاج للإرادة المشتركة- إلى أن الضمون الرجعي لمفهوم الوحدة القومية هنا قد أدى إلى نتائج سلبية في الممارسة وشجعت ضبابية مفهوم العروبة وهم احتمال إنجاز الوحدة بالقوة وأعطى مشروعية لاستخدام العنف السياسي بكافة تلاوينه.

الوحدة القومية كتجسيد للأمة، من المنظور القومي العربي، كما تمت الإشارة هي مطلب ضرورة إرادة غائية خالدة، تنبعث من الماضي وتتبع في الحاضر وتعرضه على وعي ذاته الأصلية في الماضي. الحاضر الوحدوي بهذا المعنى، هو استعادة وتكرار مستمر لسالف مجيد، الماهية البدئية.. ولهذا بحث هذا الفكر العرب على أن يرتدوا دوما نحو الماضي، لتحقيق الروح العربية الأصيلة أو استعادة الهوية المفقودة، المستقبل في هذا الشكل الماورائي من التفكير لا يعدو أن يكون سوى حصيلة أكيدة لأبحار الماضي أو هو مجرد اجتراء دوي للزمرة البدئي. الأمة هي هذه الروح الباطنة الخالدة، التي توحد التاريخ وتضبط صيرورته. إنها مبدأه الثابت والأزلي ونهايته الحتمية. وما العروبة إلا هذا الإصرار والإلتفات لوحداية هذه الأمة وهذا التاريخ. فالعروبة أولا إنها مقولة طبيعية لالتاريخية لا تنتمي إلى أية مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي والتاريخي، بل قل إنها تنتسب إليه.

هذا المدخل الوصفي، المكرر هنا، نكاد نعتز عليه في معظم كتابات المفكرين القوميين والساسة ومنظري الأيديولوجية القومية العربية، ساطع الحصري، زكي الأرسوزي، ميشيل عفلق... الخ منذ عقد العشرينيات من القرن الماضي، ولاحقا وعبر بأصالة عنه الانحياض العام لتطور الوعي القومي العربي إن صغ التعبير، وبدأ أكثر وضوحا في النصف الثاني من القرن العشرين. الذي يعنينا من هذا التقديم إنه على أساس من هذه القبلية التاريخية نصب الكثير من الساسة العرب القوميين والمتقنين مبدأ

الوحدة العربية- الوحدة التي باتت في وقتنا هذا، قابلة للاستفتاء اليومي أكثر من أي وقت مضى- حكماً وحيداً على كل ما يتعلق بمصير القوميات في العالم العربي، وبضمنها المسألة الكردية. ويتعين من وجهة النظر هذه أولاً إنشاء أو تحقيق دولة قومية عربية موحدة أو مجتمع سياسي عربي موحد من نوع ما، وعلى هذه القوميات بالقابل، أن تنتظر ذلك، حينها فقط يمكن الحديث عن الحل العادل والمتالي لمشكلاتها ضمن إطار الكيان المنشود. ويلاحظ هنا أنه في العادة لا يجري الحديث عنها بوصفها شعوباً وأما مستقلة ومتمايزة عن القومية- الأمة العربية وإنما أقليات، وبقايا حطام شعوب مندثرة للتاريخية بتعبير هيفل، غير مؤهلة للوجود القومي وغير قابلة للحياة وعلى إثبات نفسها، خارج المستقبل العربي الوحدوي. إن أي خروج على هذا المبدأ طبقاً لهذه الذهنية، ينطوي على مخاطر أخرج الخيال القومي العربي وصور لها مصيراً بذهنية شوفينية مذهلة ومروعة، استمد مادته من تراث الحجاج وأبي منصور السفاح. وقد أولى القائد الظفر صدام حسين قدراً كبيراً والاهتماماً باستعادة مثل هذه الوقائع التاريخية وتكرارها في قادسيته وأنفاله بحسب الكورد.

الفكر القومي عصمت سيف الدولة، كان أقل حساساً بهذا الخصوص في حين أن ياسين الحافظ كان أكثر جذرية (راديكالية) في موقفه، إذ دعا إلى منع الكورد من الاستقلال القومي، رافضاً إلحاقهم عنوة بمشروع العربية الوحدوي. يشترك معه في هذا الرأي الفكر العراقي الراحل هادي العلوي. بينما يعد موقف الفكر المغربي محمد عابد الجابري أقل اعتدالاً وأكثر تطرفاً في نزوعه القومي، إذ رأى أن الحل الأمثل لمشكلة الأقليات في العالم العربي- بحسب تعبيره- هو في توسيع الثقافة العربية القومية كيما تضم بين جنباتها تلك الثقافات الأقوامية، وفي قول آخر، عبر التعريب وإلغاء الآخر ثقافياً، بحيث تحاصر اللغة والثقافة العربيّتان تلك

التعدّيات الثقافية بنيويًا بغية إجهاضها وتقويضها، ومنه تم إسقاطها وتجاوزها. معلوم أن الثقافة العربية الواحدة السائدة في بعض البنى الاجتماعية التي تنطوي على تعددية ثقافية كامنّة، غير مصرع بها وعلى تنوع ثقافي مضمّن، استوت منذ بداية القرن الماضي على قاعدة الدمج القسري والإقصاء أو الإلغاء لهذه الثقافات الإثنية والقومية اللغوية ومنها بوجه خاص الثقافة واللغة القوميتان للكورد.

لقد قبع خلف هذا التوجه اعتقاد يتلخص في أن إحياء وبعث هذه الهويات وإطلاق هذه الثقافات أو التصريح بها من شأنه أن يسيء أو يضر بالثقافة العربية أو بالكيان الثقافي والقومي العربيين وانسجامهما. وترتب على ذلك عدم اعتراف بالحق في الاختلاف الثقافي والسياسي. وأيضاً عدم اعتراف من نوع آخر هو عدم الاعتراف بالحق في التماثل من حيث المكانة الثقافية وفي الدور الحضاري والتاريخي. وقد تجلّى هذا بوضوح في حقلي التراث والتعليم. وقصد من وراء ذلك إلغاء الإسهام الحضاري للكورد، حيث جرى ويجري تغييب وتجاهل محموم تنكّر وتهميش وتشويه متعمد لدورهم ورموزهم وأعلامهم التاريخية ووقائعهم وزمانهم الحضاري. فهم شعب لا تاريخ لهم ولا حضارة ولا لغة حتى ولا جنس وفي قول أحد الفطاحل القوميين العرب: «هو شعب غير أصيل تشكّل من نفايات الشعوب، يعيشون على ما تقدمه الأمم من تراث وحضارة ليس لهم فيها أي سهم ولم يقدموا أو يؤثروا في تلك الأمم والحضارات، كما يفيدنا بذلك السيد محمد طرب هلال بانسجام أصيل مع خطاب فترة الستينات من القرن الماضي».

في الجانب الآخر فقد عمدت المؤسسات السياسية القومية وبالتساو مع هذا الخطاب إلى سياسة التجهيل المستمر للكورد عبر سلسلة من الممارسات والإجراءات المتقنة، التي تخدم أغراضها الأيديولوجية.



أمام هذا الوصف لممارسات الخطاب القومي العربي وللإيقاعات الكبرى للحدث الكوردي فيه، يبقى أمام حيز محدود وخرج لاستخلاص نتائج وتسجيل إشارات عامة وختامية على هذا الصعيد.

إن الدولة المدنية- الحديثة، كقاعدة عالمية، التي تعلم الديمقراطية السياسية شكلاً لنظامها السياسي وأساساً لها، ليست بحاجة إطلاقاً إلى القمع القومي لتحقيق كمالها السياسي والوطني، لأنها تحقق في ذاتها أسس القومية والوطنية الحقّة بطريقة ديمقراطية. وذلك بتحويلها التنوع القومي والفروق الثقافية إلى عناصر مكونة للحياة الاجتماعية الوطنية. الديمقراطية تمثل شكل العلاقة بين الدولة السياسية والمجتمع القائم على التنوع القومي والاختلاف. وهي تعني التطبيق الفعلي لحقوق المواطنة المستند على حق الاختيار في الاتحاد مع الآخر والتعايش معه، وبالتالي حق التمايز الثقافي والسياسي عنه .

الدولة المسماة قومية ليست إطلاقاً وبالضرورة التحقيق السياسي للإرادة القومية، فالدولة، التي تعتنق في الحالة العربية العروبة في شكلها القومي لا تجسد أو تمثل مضمون الدولة العربية الواحدة لأنها ناقصة ولا تحقق الأساس الاجتماعي للقومية العربية، وبالتالي تصعب العروبة بالنسبة إليها وسيلة كاذبة ومراثية في أحيان كثيرة. إنها بحاجة إلى العروبة وإلى الإطار العروبي كي تكمل نفسها بقمع شعبها، ليس قمعاً طبقياً- اجتماعياً فحسب، بل قومياً أيضاً، وما كان يجري في الدولة القومية العروبية تجاه الكورد والأقليات القومية الأخرى جسد تماماً مثل هذا الاستنتاج.

### - في ثقافة التعايش والتعددية:

من نافل القول الإشارة مجدداً إلى تفاقم التزايدات القومية وتنامي مسألة القوميات والنزوع القومي مجدداً، التي أخذت ترتدي أهمية بالغة

وجوهريّة، بالنسبة لأوضاعنا الراهنة، بحيث غدت عنصراً مؤثراً وأساسياً  
من مكونات الحراك السياسي والاجتماعي في العالم القائم. لقد أصبحت  
حلقة أو عقدة رئيسة لأحداث وأزمات المرحلة الحالية ولا سيما في دول  
العالم التابع وآسيا.

بناء على ما سبق، فإن الخصائص التاريخية المشخصة للواقع العربي  
تسبغ على المسألة القومية للكورد صبغة أكثر إلحاحاً، فهي تمثل جزءاً أو  
شرطاً حيوياً من مجموع الحراك الديمقراطي والنضال الاجتماعي في الشرق  
الأوسط، ومدخلاً أساسياً لأي انفتاح أو تحول سياسي. وما دام هناك غالبية  
من المثقفين العرب ممن يعدون معركتهم الحقيقية بوصفها معركة حقوق  
الإنسان ومسألة السلطة الديمقراطية، فإنه يلزم أن تحتل المسألة القومية  
للكورد سلم أولويات المثقفين والجماعات الديمقراطية. والحس إن لهذه  
المسألة هي في بعدها التاريخي الشخص، هي كذلك ذا مضمون إنساني  
وديمقراطي. وعلى هذا الأساس يتعين أن يتعاطى معها المثقف العربي  
الديمقراطي.

إن شعباً يضطهد شعباً آخر لا يمكنه أن يكون حراً، وإنما يصنع  
أصفاده بنفسه (ماركس). لينين بدوره كان كثيراً ما يكرر هذا القول  
،الذي لا ينزال يحتفظ بمحيوية منطق وقوة أخلاقية لانتهائية على صعيد  
واقعنا المعني، وعلى طريق إيجاد أسس جديدة وبديلة للعلاقات بين  
القوميتين. وهو سبيل الاعتراف بالساواة ورفضه سائر الامتيازات وتحديد  
امتيازات القومية السائدة. إن القومية المستعبدة (السائدة) ليست أقل  
عبودية ولا أكثر حرية من القومية المستعبدة (السوداء) وبهذا المعنى  
ينبغي على المثقف العربي أن يفهم لهذا المبدأ، وهو يشير بوضوح إلى  
الموقف الذي يجب أن يتخذه بحزم إزاء القضية القومية للكورد.

إنه المبدأ الوحيد المقبول - بهذا المعنى - حالياً، الذي يعبر أخيراً عنه إمكانية الحفاظ على حياة مشتركة وتاريخ مشترك، في عالم مقبل خال من الدنيات الصدامية من كل طراز، التي ينبغي أن تختفي في زوايا النسيان، ومحيث نظمته تماماً لعدم ظهورها ثانية على مسرح مستقبلنا الذي سيكون تحت إشرافنا ورعايتنا.

أما عنه دورنا ومسوغات حديثنا عنه (المحظوظين جداً) بهذا التاريخ المشترك بين العرب والكلور - وهذه تمتلك نعومة تاريخية فائقة وعجيبة - منذ زمره عمر به الخطاب وفارسه العنيد عياض به غنم، الذي اجتاع كوردستان تحت راية الإسلام، عنه البتلين بعش شعار الأخوة الكوردية العربية أو العربية الكوردية، وهذه الأخيرة لا تقل نعومة ونفاقاً عنه سابقته، الذي كنا نصفي بالهتام زائد ونقرأ كثيراً عنه مفامرات صلاح الدييه الأيوبي، مستريره في الوقت ذاته في الصور والعيش وسط تلك الأوهام وهذه الأنقاصه وأشار التدمير والمذابح، باحثين عنه الشروع والتعليلات، نستخرجها منه هنا وهناك لكل تلك الممارسات والأفعال والحيات ونستعصم بها عنه فقدان الثقة وغياب الأمل .

ببساطة علينا - كلا الطرفين - أن نعيد النظر في الأسس التي بنيت عليها علاقاتنا ونظرتنا إلى تاريخنا وارتنا. فالوقائع أصبحت اليوم تواجه حقائقنا العتيقة صراحة وكل خيالنا التاريخي. إزاء كل ذلك علينا أن ندرك إن كل تاريخنا الماضي لا يزال يلعب دوراً حياً ومؤثراً في حاضرنا، وهذا الأخير له بعد أقل شأناً في المستقبل، الذي له بعد إنسانياً ومشرقاً إلا بفضل اعترافنا بحقيقة ليست أقل أهمية ووضوحاً مما سبق وهي الاعتراف المتبادل في حق الاختلاف والمغايرة وفي حق التماثل والتكافؤ واقعياً ونظرياً .

نحمة محكومون إذن بالتعايش، بل قل، إننا لا نملك الحرية والاختيار إلا في التعايش وخلاف ذلك يعني التناحر والإلغاء المتبادل. وطالما الأمر كذلك فإن هذه الضرورة التاريخية والأخلاقية للتعايش كي تتجسد في الممارسة وتتحقق ينبغي أن تتوسط الحوار كوسيلة أساسية، مه هنا يبرز الحوار بدوره قيمة. لقد كانت الحاجة للحوار قائمة على الدوام وفي كل مكان، وكان يلزمها تأكيد غير معلم على قيمة الحوار وضرورته إلا أن السائد كانت ثقافة القسوة والعنف والتعصب .

الحوار تعارف لكنه أيضاً ضرورة معرفية، هنا تنبش أسئلة وثيقة الصلة بموضوعنا مه قبيل: هل يعرف العرب الكورد كفاية، بشرياً وتاريخياً وثقافياً وسياسياً؟ وهل نحمة في حاجة إلى معرفة وتعارف جديدين بين العرب والكورد؟ وهل نحمة سواء بسواء، على هذه الدرجة مه قلة الحكمة أو الجهل حتى يتعذر علينا ذلك، رغم مضي أكثر مه أربعة عشر قرناً مه التاريخ؟ أم نحمة في حاجة إلى وسطاء أو معلمين كيما يحققوا لنا ذلك لأننا لا نتقمة هذا العمل؟

أليس العرب ولا سيما النخبة منهم هم المدعون أولاً إلى المبادرة، ذلك أن الفطرسة القومية والأوهام الذاتية مه وجهة نظر معينة، حالت دون نزوعهم إلى التعرف على تاريخ الشعوب الإسلامية عموماً، والكورد خصوصاً، في حين أن الكورد بالمقابل كانوا في الغالب ولأسباب تاريخية وأيديولوجية معلومة، مرغمين أو مدعويين إلى تعلم الثقافة واللغة العربيتين، وللى التعرف على التاريخ العربي؟

دعنا نسوق موقفاً تاريخياً، يبدو بديهاً ومألوفاً، بل وفاضحاً، لكنه غائب مه الأذهان في الوقت نفسه، هذا الموقف يتلخص في أنه مع اقتحام الطلائع العربية الإسلامية الأعلى كوردستان بقيادة عياصه به غنم، لا نجد فكاً فعلياً لسيرة الشعبين التاريخية إلا للقراءة الوصفية أو



التحليلية، التي تخضع في أغلب كرايس التاريخ المدرسي والجامعي  
لاعتبارات سياسية وأيديولوجية، تعبر عنه مصالح هذه السلطة أو تلك  
ومقاصدها وأهدافها. لقد اتسمت هذه القراءة بطابع قومي تنطلق منه  
منظور عنصري يرى في التاريخ على أنه من صنع هوية قومية - ثقافية  
محصنة، متجانسة ومتماهية مع ذاتها، متسقة مع رسالتها اللاتاريخية الخالدة.  
وبالطبع كان لهذا التصور الأيديولوجي للتاريخ قائما على تغييب وإقصاء  
دور الآخر والمصادرة عليه لمصلحة تأكيد الذات القومية، لأنه عد الآخر  
عنصراً مسبوقاً وغريباً كان يربص على الدوام بالأمة لذلك هويته  
ونسفها، وفي أحوال عديدة عد انتشاره وتغلغله في جسم الأمة سببا في  
تفككها التاريخي وسراجها.

بالقابل فإن هذه الواقعة التاريخية يمكنها أن تؤسس لقراءة جديدة  
- نقدية ونوعية، ترى في التاريخ أنه يشتمل على الاختلاف والوحدة. إنه  
تاريخ واحد ومشارك لثقافات متنوعة ولأعران متعددة وشعوب. لقد تأسس  
لهذا التاريخ على أنقاصه مدنيات عريقة ومتكافئة إنسانيا. وأسهم الجميع  
وعلى نحو متساو في صناعته، فلا ينبغي تغييب دور أحد وتجاهله. وهذه  
الرؤية تشترط أولا اعترافا ضمنا وصريحا بهوية الآخر وجدارته الإنسانية  
والمضارية. على هذا النحو يمكننا أيضا أن نسوِّغ مفهوم الحوار القائم على  
الاختلاف والتماثل في آن. إنه حوار ندي بين أنداد متكافئين في الأدوار  
وفي الجدارة الإنسانية. ينطلق منه مبدأ التعايش وينتهي إليه، لا من مبدأ  
التناحر والإلغاء المتبادل بحيث نسقط بهذا الاعتبار الأنماط المزيفة الأخرى  
من الحوار، القائمة في أحد أوجهها على الصراع أو الافتراض المتبادل بين  
أنداد غرباء لا يلتقون أبدا. هو نمط من الحوار ينبغي على المرء قبل  
الانخراط فيه أن يسه نواجذه ومخالبه خشية أن يفتسه الآخر.

الوجه الآخر لهذا النمط الزائف من الحوار، هو القائم على الترضيات المضمرة والمداعبات العلنية، أعني حوار الفازل الدعائي والإعلامي والمداعبات التي تشهد عادة لجلسة مديدة من الاغتصاب للطرف الأضعف، وفي أخصر القول هو حوار ينطوي على لعب كلمات المجاملة إلى درجة ذوبان الأحرف.

إن إمكانية التعايش لا تنبت من فراغ، بل تنبت من فعل تاريخي وجذر أخلاقي مشترك، وهي إمكانية واقعية غير زائفة وغير شكلية. والعنف الذي حال دون تجسيدها بالفعل لا بد أن يتراجع أمام منطق الحوار الندي الذي ينطوي على المعرفة والتعارف، ويجدر بكل من يهتم بمستقبل قائم على التعايش في هذا الجزء من العالم أن يدرك أخصيته، وهو المبدأ الرئيس، الذي يعد مدخلا لعالم خال من القسوة والكراهية ويعزز قيم التعددية والتسامح لحياة مشتركة، إذ ذاك سوف نرث كل الثقافات والتواريخ، التي أحدثناها نحن ورثة صلاح الدييه بحس-كوردأ وعرباً- بحيث نكون جميعاً وارثين للنبي محمد بسمه عبد الله ولنرثادشت الحكيم، كما سنرث غيلان الدمشقي والحلاج وأحمد خاني وملا جزيري وكما قسم العرب ورثة المتنبي فإنهم سيرثون الحريري وفقه طبران وهزار وبني كه سن وجكرخويه مثلما سنكون الوارثين لمحي الدييه بسمه عربي والحلاج وابيه رشد. إلخ.

الجزء الثاني

# حوارات في الفكر العربي





# طيب تيزيني

## نحو قراءة نقدية\*

طيب تيزيني مفكر سوري معروف، وأستاذ جامعي. له إسهامات أصيلة على صعيد الفلسفة وتاريخها. انفرد بمشروعه الخاص (رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة)، المكوّن من عدة أجزاء، صدر منها ستة إلى الآن .

---

\* نشر هذا الحوار في حلقتيّن متتابعتيّن (الكفاح العربي ١١ / ٧ / ١٩٩٨ - ١٣ / ٧ /

١٩٩٨) بيروت .



\* أسسهم بقسطٍ كبيرٍ وهامٍ في التاريخ للدين والفكر الديني في الشرق. ويمكننا من خلال تتبع هذه السيرة الطويلة لمشروعكم الفكري، ومن وجهة نظر ميتودولوجية، أن نُورِّخ له مقترحين تقسيماً إلى مرحلتين كبيرتين: الأولى تبدأ من البواكير وحتى ما قبل الجزء الرابع من مشروعكم المعنون بـ "مُقدِّمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر - نشأة وتأسيساً"، والمرحلة الثانية تبدأ بـ "مُقدِّمات أولية في الإسلام المحمدي.. وحتى الآن". أولاً هل تُوافقون على هذا التقسيم الذي نفترضه؟ ثم ما هي برأيكم أبرز السمات المنهجية والخصائص النوعية لكل مرحلة..؟

\*\* نعم، إن هذا التقسيم واردٌ وصحيحٌ، ولكنّه بشكلٍ نسبيٍّ، من موقع ما قُمتُ به حتى الآن من بحثٍ علميٍّ. فقد انطلقتُ من دراسة التاريخ الديني العربي الإسلامي بصورة خاصة، وكذلك ما قبل الإسلامي. وقد كرَّستُ من أجل هذا مجموعة دراسات بالإضافة إلى كتابين، الأول هو الفكر العربي في بواكيره الأولى، والثاني من يَهْوَهُ إلى الله. بيدَ أن هذا التقسيم أظنه نسبياً وليس مُطلقاً وقاطعاً. المرحلة الثانية هي بمعنى ما امتدادٌ للمرحلة السابقة عليها مُواصلةٌ لها، ولكن مع بعض التمييز من خلال أنني في المرحلة الثانية بدأتُ أَسْتَشعرُ أهمية الخوص في النص الديني ذاته، ومنه داخله، مع أنني حاولتُ أن أقومَ بهذا الجهد قبل ذلك، ولكنّه يبدو أن أدوات البحث التي استخدمتها أخذتُ تُفصع عن كثير من الخصائص في المرحلة الثانية. فقد أتاحتُ لي أدوات البحث هذه أن أضع يدي على خصوصية الفكر الإسلامي بصورة مُركزة ومزيدة من التعمق في بنيته الداخلية في العمليّة الأخيرة: الإسلام المحمدي، والنص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة.

وإذا أمكس التمييز بين هاتين المرحلتين، فيمكن القول، بصورة إجمالية -  
نسبية في كل الأحوال- بأن المرحلة الأولى اتسمت بملاحقة النص من  
خارجه، أي مع التركيز على البنية الاجتماعية والتاريخية للنص الديني وعلى  
وظائفه الاجتماعية والتاريخية. في حين أن البنية الداخلية وإن كنت أحاول أن  
أنتصها، إلا أن تلك المحاولة كانت تخضع في غالب الأحيان لعملية التوظيف  
التاريخي. أما في المرحلة الثانية، فكان جهدي مركزاً أكثر باتجاه البنية الداخلية  
للنص الديني، حيث حاولت فيها أن أقوم بعملية تفكيك واسعة النطاق للنص  
الديني، تخصيصاً لهذا النص الإسلامي. وهذا ما أجزئته بمساعدة التفكيرية  
المفريّة، التي رأيتها تفكيرية مفريّة ذات طابع ملوي تاريخي. أي أنني حاولت  
هنا أن أستخدم هذه التفكيرية المفريّة في رؤية ماركسيّة، تحديدًا ماديّة  
تاريخيّة جدليّة. ولذلك أخذت أضع يدي على مسائل بدت لي هامة، وجديدة  
في المرحلة الثانية. مسائل تسع بتحويل كل النصوص الدينية ومن داخلها،  
وهنا الشيء الجديد، إلى نصوص تاريخيّة. بحيث يمكن القول: إن تلك النصوص  
أمكس تحريرها من الميتافيزيقا، وتحويلها إلى التاريخ. وهذا ما لم يظهر في  
المرحلة الأولى تماماً.

\* تعني تحرير النصوص الدينية من الميتافيزيقا وتحويلها إلى نصوص  
تاريخيّة؟

\*\* كنت قد بقيت عموماً في البنية الميتافيزيقية، التي كنت أعتقد أنه من  
الصعب اختراقها، واكتشاف ما يكمن وراءها من عوامل تسهم في منع هذه  
البنية الدينية بعداً تاريخياً. فالجديد، إذن، في المرحلة الثانية، يكمن في اكتشاف  
البنية من داخلها، كبنية تُطالب هي نفسها، بحسب ما قمتُ به، بأن يُنظر إليها  
بوصفها تاريخيّة مفتوحة، بعيداً عن الميتافيزيقا الدينية المغلقة في الانغلاق.  
فهذه البنية التي بدت غارقة فيما اعتقد أنه مجهولٌ ميتافيزيقيّ مغلٍ لها،  
كانت تُسوغ القول بأن الشرح البنيوي هو الأصلع من أجل أن يدرسها.



الآن قمتُ بعملية التفكير الحفري هذه في كتابي الأخير، وفي بعض الدراسات اللاحقة، واكتشفتُ أن هذه البنية تُفصع عن أمر هام جداً، هو أنه بإمكانها أن تُقدِّم نفسها بوصفها نصّاً تاريخيّاً. لكن على الباحث أن يُعيل النظر فيها فيكتشف ما هو فعلاً قادراً على أن يُخرج منها، من البنية ذاتها. والشيء الهام الثاني بالنسبة إليّ في أن هذا الجهد قد تكون له نتائج سياسية وأيديولوجية جديدة على صعيد الحوار الناقص، الحوار الغائب بين القوى الوطنية سواء أكانت ماركسيّة أو إسلاميّة أو غير ذلك ..

الآن، بعد هذا الجهد، اكتشفتُ أن هناك احتمالات جديدة لانفتاح حوار جديد بين الإسلاميين والماركسيين، إذ أمامهم النص الديني فعلاً بوصفه نصّاً تاريخيّاً. ومن شأن هذا وذلك أن يجعل المنهج التاريخي المادي الآن أكثر قدرة على تفحص ما اعتُبر بُنيات مغلقة حياله. كان هنالك اتهام كبير يوجّه إلى الماركسيّة عموماً وإلى منهجها المادي التاريخي الجدلي خصوصاً، اتهام يقوم على أن الماركسيّة لم تستطع أبداً أن تتوغل في النص الديني بسبب من أن هذا النص يمتلك خصوصيّة تتأبى على الإفصاح عن نفسها أمام منهج تاريخي مادي. الآن، وبعد بعض الجهد الذي قمتُ به اكتشفتُ أن هذا المنهج قادراً أيضاً على التوغل في هذا النص وعلى تفكيكه واكتشافه من حيث هو نصّ تاريخي ونصّ اجتماعي. ولا شك أن هذا كان يستدعي القيام بقراءة واسعة، أكاد أقول موسوعية للتاريخ الإسلامي عموماً ولبدائنه بصورة خاصة مركزة. هذه القراءة الموسوعيّة، أفصحتُ عن نقطة أراها حاسمة، وهي أن الأديان كلها بما فيها الإسلام، أديان نشأت في سياق تاريخي، وأفصحتُ هي نفسها بوصفها سياقاً نظرياً تاريخيّاً. لكن هذا الشق الثاني (الإفصاح عن هذه البنيات الدينية من موقعها بوصفها نصّاً تاريخيّاً) يحتاج إلى فهم هذه النصوص، وتفكيكها واكتشاف البُنَيَات الخفيّة السكوت عنها من داخل النص كما من خارجه، ولهذا أعتبر أن هذه المرحلة الثانية ذات أهميّة خاصة في عملي الفكري ..

• تفكيك النصوص الدينية من داخلها، وإحالتها إلى مكانها الاجتماعي

والتاريخية؟

• الشيء المستر للانتباه يكمن في أن مجموعة من المتقنين والباحثين العرب الذين قد يدخلون في إطار الفكر الماركسي أو اليساري عموماً، أقول الطريف في ذلك والمدقق، أن هؤلاء لم يستوعبوا هذه التجربة. فاعتقدوا أنها تجربة ستقود إلى النص الديني نفسه، وتجعل من يقوم بها أسيراً لها. وفي هذا الاعتقاد كثير من السذاجة والسطحية والقصور المعرفي. وكشف هؤلاء عن الاعتقاد بأن النص الماركسي المنهجي غير قادر على تتبع النص الديني من داخله، وعلى جعله نصاً مفتوحاً، إضافة إلى أن المنهج المادي التاريخي غير قادر على استيعاب هذه التجربة، التي ظلت حتى الآن في ظني، مغيبة عن نطاق البحث العلمي. وربما كان ماركس قد بدأ هذه العملية، حينما حاول أن يفكك النصوص الدينية، ولكنه جهده الموسوعي، والاهتمامات المعرفية الأخرى، لم تُنفع له أن يُنجز هذه العملية بصورة واضحة ومنسقة وطويلة الأمد. ولكنه يُكسر القول، بأن ماركس كان يضع يده على بدايات مثل هذا الجهد. ونلاحظ أن ماركس لم يتحدث أبداً عما سُمي بعده بالإلحاد العلمي بصورة خاصة والإلحاد عموماً. وأظن أن هذا المصطلح سيُشكل صيغة من صيغ تحلف الماركسية، كما ظهرت في الممارسات الأيديولوجية للدولة السوفياتية سابقاً، وموقفها من الدين. لأنه مصطلح زائف بالأساس، زائف بمعنى أن هذا المصطلح يُريد أن ينفي ما هو منفي بالأساس، من حيث المبدأ، وبالتالي هذا المصطلح حمل الماركسية عبئاً لا تحمله.

إن جهد ماركس الكبير تركز في إحالة الدين على مكانه الاجتماعي التاريخية في عصره بطبيعة الحال. ولذلك، فإن ما تركه ماركس يمثل مديناً هاماً من أجل فهم النص الديني، لكنه الجديد - وأزعم أنني كنتُ بآنجاز طرف منه - يتجلى الآن باكتشاف أن النص الديني نفسه، يقدم نفسه، أحياناً بصيغة معلى

عنها كما هو الحال بالنسبة إلى النص الإسلامي، بصيغة كونه نصاً تاريخياً. وبهذا يكون النص قد كفانا الكثير من الماحكات الدينية والماركسيّة على امتداد قرن ونصف قرن، تلك الماحكات التي كانت تهدف بالأساس إلى خلق إشكالات ظهرت أنها زائفة لا تنتمي إلى الحقل العلمي. كما هو الحال بالنسبة إلى مصطلح الإلحاد عموماً والإلحاد العلمي بصورة خاصّة. ولهذا أقول الآن بصورة عامة، إن هذه المرحلة الثانية اعتبرناها مرحلة حاسمة في إنتاجي الفكري، ليس فقط لأنني استطعتُ فيها أن أضع يدي على هذه الركيزة الجديدة في النص الديني بوصفها مسألة معرفيّة، وإنما ربما كذلك لأن هذه ستمهد الطريق إلى حوار جديد بين القوى الإسلاميّة المستنيرة والقوى الماركسيّة، حوار قائم على التاريخ وليس على الميتافيزيقا، وهو حوار أكاد أقول إنه سيُمارس دوراً كبيراً في السنوات القادمة، في الفكر العربي، كما في فكر آخر.

• أترجم في كتاباتكم الأخيرة مُسكلة الطريقة النرجيّة، التي تعتمدونها في البحث، بعنوان القراءة الجدلية المركّبة. هل لكم أن تتبنوا المرجعية الميتودولوجيّة والمعرفيّة لهذه الطريقة. ثم تلخصوا لنا أبرز السّات والخصائص التّوعيّة لهذه القراءة؟

• نعم. أنا تحدثتُ عن هذه القراءة الجدليّة المركّبة ولم أعمد بها قراءة تخرج عن النّسب النرجي الماركسي، لكنه حينما تحدثتُ عن هذه القراءة، فإنما تحدثتُ عنها في مرحلة تحوّل الماركسيّة على أيدي بعض الدوغمائيين إلى كاريكاتير في الفكر العربي عموماً. وبالتالي أتى تركيزي على هذا المصطلح من باب محاولة استعادة الماركسيّة ولا أقول إعادتها، استعادتها في إطار الطلب الذي ندعو لهي نفسها إليه، وهو أن تُقرأ دائماً مشخّصة وفي خصوصيات واقع الحال الذي يستلزمها أو يبتئها. لذلك فإن هذه التي سميتها قراءة جدلية مركّبة أتت أولاً استمراراً للماركسيّة، ولكنه أيضاً قطعاً معها، قطعاً بمعنى أنها محاولة لفهم الماركسيّة في إطار الواقع العربي المشخّص، الإطار الذي أقصي

بصورة شبه تامة عن الفكر العربي الماركسيّ على امتداد عقود كثيرة، ربما منذ بداية نشوء التيار الماركسيّ في الوطن العربي في العقد الثاني من هذا القرن .

إذاً، القراءة الجدليّة المُركّبة، هي قراءة ماركسيّة، لكنّها قراءة تحاول أن تفهم ما هو قائم في إطار الواقع العربي المشخّص. وأسّعيّدُ هنا ما قاله إنغلز حينما دُعي للإجابة عن التأكيد، الذي أتبّته في كتاباته الأخيرة حول العامل الاقتصادي، حيثُ ظهر البعض من الماركسيّين وخصوصهم، أنّ الماركسيّة تُؤكد على العامل الاقتصادي بوصفه العامل الوحيد في التطور الاجتماعي، قال إنغلز: إن تأكيد علي هذا العامل يأتي من باب التأكيد على ما ظلّ مغيباً، وأنا الآن - يضيف إنغلز - أريدُ أن أُمحّدَ عما لم يتحدّث النَّاسُ عنه وفيه. وبالتالي جاء تأكيد علي العامل الاقتصادي بمثابة تشديد علي هذا العامل، لكنه دون أن أعني أبداً أنه هو العامل الوحيد .

الآن، وأنا أسّعيّدُ هنا هذا الشاهد لإنغلز، أوظفه في الفكرة التي أريدُ أن أشيرَ إليها هنا، وهي أن الماركسيّة التي أخذت من الفكر العربي في مقبّل هذا القرن لم تطرح الواقع العربي المشخّص بصورة دقيقة، أي بالصورة التي تطالب الماركسيّة نفسها بها وفي المبدأ الشهير وهو: إن الماركسيّة هي العلم بالخاصّ بما هو عام وبالعالم بما هو خاصّ. فالماركسيّة عمّلت علي أيدي نخبة من الماركسيّين العرب، غالباً ما كانوا يشغلون مناصب سياسيّة حزبية وعرفونّها، إلى نظريّة لها طابعها العمومي الإطلاقي، دون أن يستطيعوا تحويلها إلى لحظة مُخصّصة تستجيب لخصوصيّة الواقع العربي ذاته، أي دون إنتاج عملية توطّن الماركسيّة التي ظلت غائبة عن نشاطهم.

**«تخصيص الماركسيّة وتشخيصها أم تعريبها؟»**

**«** القراءة الجدليّة هي، إذن، محاولة لتخصيص الماركسيّة عربيّاً، وقد ظهر هذا المصطلح لديّ بصورة محدّدة، حينما كنتُ أَسْتَفِلُّ على قضية التراث،



لهذه القضية التي أدت عندي إلى كتاب هذه الثرات إلى الثورة، قد بدت لي أن لها خصوصيتها العربية الإسلامية، في الوقت الذي حاولت فيه أن أحفظ بعوميتها الماركسيّة. والآن، إذا شئت أن أحدّد لهذا المصطلح، مصطلح القراءة الجدليّة المركّبة فإنني قد أعني به ما يلي :

إن قراءة جدليّة مُركّبة لحدث اجتماعي، أو لحدث فكريّ أو لتاريخ فكريّ أو اجتماعي أو سياسي... إلخ، إنما أعني بها القيام بتفكيك لهذا الحدث وفن مجموعة من المصطلحات التي استعنت للوصول إليها بالعلوم المعاصرة، وبوجه خاصّ نظريّة النص ونظريّة الدلالة ونظريّة الثرات. أقول من موقع هذه الاستعانة، استطعت أن أصل إلى بعض التحديدات التي تجعل من هذا المصطلح - في ظني - مصطلحاً مُسوغاً بالعنى العربيّ. فانطلقت في تحديدي لهذا المصطلح من جانب نقديّ، ومن جانب بنائيّ .

الجانب النقديّ يُوجّه باتجاه التأسيس العربيّ لـ الماركسيّة العربية، التي رأيته قاصرة غير قادرة على أن توطئ عربياً. وبالعنى العربيّ أعبرُ عنه ذلك بالقول: بأن الماركسيّة العربية حذت حذو الثنائيّة اليكانيكية التالية وهي: المبدع مبدعاً، والطبيب مطبقاً. وعنيّت بذلك أن الماركسيّة العربية أخذت من قبل مُعظم من أخذ بها من موقع التأكيد على أن هذه النظريّة أبدعت مرة واحدة وبصيغة مكتملة في القرن التاسع عشر على أيدي مجموعة من المفكرين وفي مقدّمهم بشكل خاصّ ماركس وإنغلز. إنهما - بحسب هذا الخطاب الماركسيّ العربيّ، في عومه وإجمال - أبدعت بحيث أن عملية إبداعها تمت مرة واحدة وانتشرت. ومن ثم فإن تطبيقها الذي سيأتي لاحقاً له يخرج عنه عملية تطبيق لا ترتقي إلى مستوى تنظير جديد. أي لا ترتقي إلى مستوى جديد من التنظير، بحيث أننا لا نستطيع القول بأن الماركسيّة يعاد إنتاجها بصورة مطردة ومفتوحة. فالجانب النقديّ من المسألة، هنا، تتجه نحو الكشف عن الأساس العربيّ لتلك

الماركسيّة العربية، والذي رأيتُه ماثلاً في هذه الثنائيّة، الثنائيّة التي تقوم على علاقة قطعية بين الإبداع والتطبيق .

همعنون بذلك معادلة المنتج طبّقاً، والطبيب مُنتجاً...؟

\*\* أما الجانب البنائي فقد رأيتُه ماثلاً في معادلة أُخرى لا تخرج عن الماركسيّة، وإنما هي تعبير عن جدليّتها التاريخيّة المفتوحة. إنها المعادلة التي تُسمع أن نستنبط في ضوئها منها ما هو ذو أهميّة خاصّة على صعيد مرحلتنا المعاصرة. نعني بذلك معادلة المنتج مُطبّقاً والطبيب مُنتجاً. ومن شأن ذلك أن يعني أن الماركسيّة، بأساسها، هي نظريّة تقوم على الإبداع وإعادة إنتاج هذا الإبداع دائماً، على نحو مخصّص كما على نحو معمّم، أي وفق المراحل التي تطبّق منها. فحين يحوّله الرء في عملية تطبيع الماركسيّة ماركسيّة حقاً، فإنما يطبقها على نحو مبدع، أي عبر إعادة إنتاجها من موقع العقل التاريخيّ الاجتماعيّ الجديد وفي ضوئه. وقد أقول وفق ذلك، إن الماركسيّة هنا ربما تتحول إلى ماركسيّات، ماركسيّات بمعنى أن هذا التطبيع المبدع، الذي هو ذاته إنتاج نظريّ، يميلنا إلى ماركسيّة منفتحة، مُعدّدة الأنماط (مع الإشارة إلى أن هذه الأنماط تبقى مُشتركة في الأساس التاريخيّ والمرجعية النظريّة الواحدة، السّئلة بالماركسيّة المنتجة في القرن التاسع عشر). ولم لا، هل في ذلك غضاضة؟! إن الماركسيّة ذاتها كُنتج تاريخيّ جرى إنتاجه وفق جدليّة المنتج مُطبّقاً والطبيب مُنتجاً، هي نفسها تطالب وتدعو إلى الأخذ بها على أساس هذه الجدلية. وهي بذلك تسوّغ معرفيّاً بروزها ونماءها وحضورها الدائم. ولكنّها هنا قد يبرز إشكال جديد، وهو الاعتقاد بأن الماركسيّة، بهذا المعنى، تُصادر على الحقيقة التامة، هل هي وحدها القادرة على أن تحيط بالحقيقة مهما تغيّرت ومن أي مصدر أنت؟

سابقاً كان يقال: الماركسيّة وحدها هي التي تمتلك المصادقيّة العرفيّة، في حين ما كان يسوونه مناهج أخرى ليس لها إلا أن تمتلك أكثر من مشروعيّة

أيديولوجية، أما أن تكون لها مصداقية معرفية، فإنّ هذا أمرٌ غير وارد ومصادرٌ عليه. إذن، لهذا ما كان يمثل الاتجاه الأول، وقد مثله جمع من الماركسيين العرب، وكذلك غير العرب. وبالتالي، كان يقال: إن كل المناهج الأخرى لا تعدو أن تكون مناهج إما زائفة، أو عليها أن تكون مُلحقة إلحاقاً قطعياً بالماركسية ..

أما الاتجاه الثاني الذي كان مُهيمناً، وكان مُهيمناً خارج الماركسية، فيُكسر في التأكيد على أن الماركسية بالأساس ليست إلا مجرد نظرية أيديولوجية ليست لها علاقة بالوجه والإنتاج المعرفيين. أما من جهتي، فإني أنظر إلى هذين الأمرين بوصفهما وجهين لعملة واحدة كلاهما يفضي إلى الآخر. وبالتالي، فإنهما كليهما يمثلان حالتين تفتقران إلى الصداقية المعرفية .

الآن، من موقع ما أطلقنا عليه القراءة الجدلية المركبة، أنظرُ إلى السألة من موقع آخر، وهو أن الماركسية لا يمكن أن تمثل الحقيقة المطلقة التي من شأنها أن تبعد ما قد يتحقق عبر طرائق ومناهج أخرى يأتي بها الآخرون غير الماركسيين، خصوصاً العلماء من الحقل الطبيعيّ، أي أولئك الذين يعملون غالباً دون أطر منهجية نظرية على نحو معلّم، بل يعملون في الحقل التجريبي ذاته. أقول، إن الماركسية التي قامت على جهد علمي واسع النطاق استنفدته وعمسته وجعلت منه أرتاً شاملاً، وهو الإرث العلمي للبشرية، أقول إن هذه الماركسية التي انطلقت بالأساس من الإقرار بجهد البشرية، ليس بإمكانها أن تنكر أن هناك آخرين يمكنهم أن ينتجوا شيئاً ذا قيمة معرفية علمية. ومن هنا يغدو ضرورياً أن نحدد العلاقة المحتملة بين هذه الماركسية وتلك الجهود .

**«تمثل وملاءمة أم تلفيقية؟»**

**\*\* رأيتُ في إطار اقتراحي مفهوم القراءة الجدلية المركبة أن هذه العلاقة تقوم على الأساس التالي: إن تلك المناهج العاصرة لا بد أنها تأتي بكثير من الحقائق المعرفية، التي لا تستطيع الماركسية أن تنكر لها. ولكن**

السؤال التالي يبرز هنا بصورة منهجية دقيقة وملحة، كيف تحدد العلاقة بين نظرية هي الماركسيّة تعلّم أنها نظريّة مفتوحة أي قائمة بالأساس على كونها تتقبل الجديد وتعمل على تمثله وصهره وملاءمته. كيف يمكن فهم ذلك من طرف، وفهم أن هذه الماركسيّة تستطيع أن تأخذ شيئاً من الآخر؟ السؤال هنا مركّب وأستطيعُ الإجابة عنه بالقول: إن الماركسيّة تقيم علاقتها مع بعض تلك النافع لا على أساس التجاور بينها وبين تلك النافع، وإنما على أساس الاستجابة والتمثل العميقين. بتعبير آخر، الماركسيّة حينما تلتقي بمنهج آخر تحاول أن تكتشف فضاءه العرنيّ وأساسه الأيديولوجية وتعمل على تمثيل ذلك من موقعين. موقعها ذاته أولاً، وموقع المنهج الآخر ثانياً. ولكن لكي لا تواجه موقفاً تلفيقياً يقوم على التجاور بين بنيتين منهجيتين، لا بد من القول بأن واحدة من هاتين البنيتين ينبغي أن تأخذ من الأخرى من مواقعها المنهجية وعبر تأسيس أبيستولوجي لذلك .

على هذا الأساس أرى أن الماركسيّة كانت وما تزال، ولعلها ستبقى طويلاً- لأنها حتى الآن تبقى النظرية ربما الوحيدة القادرة على تمثيل العلم تمثلاً عميقاً- مدعوة إلى قبول الجديد، حيث تستوعبه وتتقبله وتعيد بناءه وملاءمته. أي ترفضه رفضاً بعيداً عنه التلفيقية، أي بعيداً عنه القول بوجود عدة منافع علمية على أساس التجاور فيما بينها. ذلك لأن القول بوجود عدة منافع علمية يمثل مفارقة منطقية تتمثل في التساؤل التالي: إذا كانت هذه المنافع كلها منافع علمية، فلماذا لا نوحّد بينها. ونصل من خلال ذلك إلى منهج علمي واحد؟ إذا، المسألة قائمة، ولا يمكن أن تكون هناك منافع علمية متجاوزة مُعدّدة. المنهج العلمي واحد سواء أتى من هنا أو من هناك ..

• إذا، منهج علمي واحد، وتعدد في الطرائق المنهجية؟

• نعم، هناك منهج علمي واحد وطرائق مُعدّدة. في ظني، الماركسيّة هي هذا المنهج، أو هي المنهج المفتوح القابل فعلاً على أن يظل هكذا، لأنه



يعلمه بوضوح أنه هو بقدر ما يستطيع أن يستوعب الجديد ويقوده باتجاه أكثر تقدماً .

إذاً، هذا الذي يأتي منه الطرائق الأخرى بإمكان الماركسيّة أن تأخذ به، ومنه ثم تهضمه وتتمثله وتجعله بنية جديدة أكثر تقدماً وتطوراً وتعقيداً في إطار التقدم العلمي التاريخي. والقراءة الجدليّة المركّبة هي، بهذا المعنى، قراءة تدخل في نطاق المنهج الماركسيّ (العلمي)، حيث تقوم على فهم الواقع العربي بخصوصيته، وهذا يعني أن القراءة المذكورة أنتجت في ظل علاقات اجتماعيّة هي هذه التي تعيش فيها، العلاقات في المجتمع العربي. إن القراءة الجدليّة المركّبة تحاول أن تؤسس للمسألة الدينية، والمسألة التراتبيّة، والمسألة القوميّة والمسألة التعدديّة القرائيّة في إطار الفكر العربي .

#### مضمون إطار الوضع التاريخي الواحد؟

\*\* نعم. الوضع القائم هنا عربيّاً، ومنه ثم فإنني واجهت المسألة التالية أثناء إنجاز هذه القراءة الجدليّة المركّبة: هل بإمكانني إنجاز هذا الذي أنجزته بعيداً عن عمومية الموقف المنهجيّ الماركسيّ؟ واجهتُ المسألة بالإجابة التالية: كلا، لأن إنجاز أي عمل يتم في إطار الماركسيّة، لا بُدَّ أن يُحافظ على الحدّ الموضوعيّ من العموميّة. لكن هذه العموميّة كان لا بُدَّ من اختراقها وتخصيصها أخيراً. لذلك، القراءة الجدليّة المركّبة هي ماركسيّة بقدر ما تنتمي إلى الماركسيّة، وهي عربيّة بقدر ما تنتمي إلى خصوصيّة الماركسيّة عربيّاً. وأظنُّ أن هذه ربما كانت محاولة لم أقرأ مثيلاً لها في الفكر العربي. والآن اكتشفتُ مسوغها بعض أكثر، خصوصاً في سياق ما أنجزته مؤخراً حين عملتُ على تفكيك النص الديني والإسلامي ذاته، فقد اكتشفتُ أن هذا النص نفسه يُعلمه عن نفسه بأنّه نصٌّ تاريخي. هذه مسألة جديدة أدخلها في إطار القراءة الجدليّة المركّبة، التي أسهرت - والحال كذلك - في تبين خصوصيّة الواقع العربي في واحدة من أكثر حلقاته تعقيداً وتركيباً وأشكالاً، وهي الحلقة الدينيّة

الإسلامية. وهذا ما جعلني أدعو إلى متابعة هذا الجهد لأنه ما زال في بداياته ولا يمكنه أن يكتسب عمقه وقوته المعرفية إلا إذا تُرِيعَ بأبحاث معبّقة، ليس على صعيد المسألة الدينية فحسب، وإنما على الأصعدة المتعددة، السياسي والتقني والسيكولوجي... الخ، أي الصعد التي تحيط بذلك الصعيد الديني أو تحترقه عمقاً وسطحاً. ومن شأن ذلك الإشارة الأولية إلى أن القراءة الجدلية المركبة قد تكون، فعلاً، مدخلاً من مداخل متعددة إلى فهم خصوصية الواقع العربي الذي نعيشه حالياً.

• هنا، ومن موقع هذه الأسس المنهجية والقدمات، ينشأ السؤال حول إمكانية إخضاع نص ما، ليكم نصاً دينياً، لمثل هذه القراءة. نصٌ يعلمه عنه نفسه في صيغة المقدّس المتعالي، المطلق، يسهم على التاريخ بطريقة لا تاريخية، ودون أن يتشخص فيه، بل ولربما يُزعم أنه هو الذي ينتج التاريخ في بدئه ونهايته متلماً يسيره ويحدد مصائره. كيف لنا أن نوفق بين هذه الرؤية الميتافيزيقية وبين الدعوة إلى إحالة النص إلى بنية تاريخية واقعية، كيف لنا أن نتجاوز هذه الفارقة المنطقية والتناقض الظاهر في القراءة؟

• الشيء الذي أعتزُّ به، هو أنني وضعتُ يدي على أن مفهوم المقدّس يمكنه أن يفكك ويعاد بناؤه ومنه ثم يُرفعه من موقع النص الديني ذاته، بحيث يبدأ الاجتهاد هنا. فالاجتهاد الإسلامي الذي تمّ حتى الآن، وعلى امتداد أربعة عشر قرناً ونيف، انطلق أساساً من مجموعة من الركائز الأبسيسولوجية وفي طبيعتها ركيزة المقدّس. إن هناك مقدّساً لا نستطيع أن نخشعه به، ومنه حاول أن يخترق هذا الموقف فقد أُدِيرَ، طبعاً كانت هناك محاولات عديدة في التاريخ العربي الإسلامي، منها محاولة المعتزلة. وهاهنا هناك محاولات كثيرة، على رأسها ربما محاولة نصر حامد أبو زيد. لكنه هذه المحاولات في ظني، وحسب علمي، لا تنصل إلى ما أعتقد أنه يمثل نقطة الانطلاق، وهي النظر إلى الإله الإسلامي، الله، بوصفه بنية مفتوحة. هنا أزعّم أنني اكتشفتُ هذه البنية، التي

نُظِرَ إليها على أنها مُغلقة مُقدَّسة. حتى أولئك الذين انطلقوا في توجَّههم نحو البُنية المُقدَّسة وظلُّوا يعتبرونها مُقدَّسة، وقعوا في تناقضات ونقائص، كانت قابلة للقراءة. أقول الآن، إن هذه البنية لا تحتمل مفهوم المُقدَّس لأن المُقدَّس هنا-بنية الله-لا تحتمل أن تكون كذلك، لأن المُقدَّس مُطلق، لا يؤتى من طرف، (ليس كمنزلة شيء). ومنه ثمَّ، الله الإسلامي، بهذا المعنى، الذي يُفصع عنه نفسه عبر مجموعة من الصِّفات والمقاصد، يُفصع عنه نفسه بمثابة بنية نسبية، أي مفتوحة .

المُقدَّس لا وجود له، والمُطلق لا يمكن معرفته، لأنه غير مُحدد ..

\*\* المُقدَّس هو ما هو مُطلق ومُطلق، مُجوهَر على ذاته، الله لا يمكن إثباته. ولذلك، نُعلِّق الحكم بشأنه. من هنا، مفهوم المُقدَّس لا وجود له. لا على صعيد المُطلق، ولا على صعيد العملية العرفية. لا بُدَّ أن يكون إذاً، وجوداً فقط على صعيد الإيمان والذهن الافتراضي. وأنا هنا أحرِّمُ هذا الإيمان، ومنه يأخذ به. ولكن لا نستطيع أن نزعِم بأن هذا الذي يؤخذ مُقدَّساً على صعيد الإيمان يؤخذ مُقدَّساً على صعيد العملية العرفية. فإذاً، اللحظة الحاسمة التي أُلحِتْ عليها في عملي الأخير تكمن في تفكيك هذا المُقدَّس واكتشاف أنه هو نفسه لا يحتمل أن يكون مُقدَّساً، لأنه أتى باتجاه البشر وتخصَّص من هذا الموقع. ولنا أشير إلى أن الله الإسلامي يُفصع عنه نسبته هذه خصوصاً عبر ما يُطلق عليه في النص القرآني بنظرية الاستخلاف الإنساني، أي بصيغة الله مستخلفاً البشر على الأرض، على الكون، ومنه ثمَّ فإنه ومنه حيثُ البدء، حيثُ كان الله موجوداً، كان أيضاً يمثل بنية مفتوحة باتجاه البشر. وعلى هذا، فالعملية التقديرية هنا، لم تعد قائمة، ولم يعد تسويقها محتملاً .

إذاً، النص الديني هنا، نص مفتوح، بحيث نقول: بدلاً من الميتافيزيقا التي هيمنت في هذه المرحلة التاريخية المديدة، نواجه التاريخ أيضاً على صعيد الديني. وقد استعنت في هذا القل البحثي بمجموعة من المقولات في الفكر

الفلسفي الغربي، التي تبرز على رأسها مقولة الفيلسوف الألماني كانط الذي انطلق منه كتابين شهيرين له نقد العقل النظري ونقد العقل العملي، وتوصل إلى أن العقل النظري لا يستطيع أن يصل إلى المُقدَّس إلى المطلق، لذلك يعلقه، وينسحب المجال مفتوحاً أمام عقل عملي. بمعنى آخر، على صعيد ما نحنه بصدده لا نستطيع أن نأتي المُقدَّس الديني الإسلامي على نحو معرفي ما إلا بصيغة السلب، التي لا تعني شيئاً حقيقياً. ولذلك نعلقه ونعلق الحديث فيه. وهذا الأمر يبقى محتفظاً بأهميته الحاسمة، حتى لو ظهر على نحو يقود إلى نمط منه اللادرية، التي ننحل، والمال كذلك، إلى نمط منه المفارقة المنطقية والوجودية.

إذا، الاجتهاد هنا، لم يعد يرتكز على هذا الأساس الذي كان يُنظر إليه مُقدَّساً. وهذه نتيجة هامة، تفضي إلى النظر إلى الاجتهاد على أنه أيضاً عملية بشرية تاريخية، وجهد إنساني محدود بالضوابط العقلية والعرفية الإنسانية. وما ظهر في الأدبيات الدينية الاجتهادية الإسلامية تحت اسم الاجتهاد فيما فيه نص، يتفكك مرة واحدة لينتهي إلى حالة جديدة هي أنه هو نفسه خاضع للاجتهاد، أي هو نفسه نتيجة اجتهادية. ومن ثم يظهر لهذا التاريخ الإسلامي أماناً، من بدئه حتى رافقه، بوصفه تاريخاً. وعلى هذا النحو نكون قد ودعنا الميتافيزيقا مرة واحدة وإلى الأبد، وجعلنا منه الطرف الآخر، الطرف الإسلامي، طرفاً يمثل ندأ لنا. لكنه هذا الندأ لا يمتلك حتى الآن لهذا الوعي النديّ النقديّ، التاريخي. ولكنه حينما يمتلك هذا الوعي، فإنه سيكون فعلاً طرفاً ندياً حقيقياً مُحاوراً لكل الأطراف الأخرى على الصعيد التاريخي ..

هناك هذه الثقل المنهجية لديكم، في العقل النظري المعرفي، انفتاح كبير للحوار مع التيار الإسلامي عموماً، ويلاحظ وجود دعوات أخرى، تلح على ضرورة الحوار بين التيار الإسلامي والتيار الماركسي، وتقرُّ بضرورة تعليل الخلافات الأيديولوجية بين الاتجاهين مؤقتاً، وعدم البت في المسائل الخلافية



التَّصَلُّة بالدِّينِ خصوصاً، وتأجيلها. هل ترجعون جدوى مثل هذه الآراء والدعوات، أم أنكم تؤسسون لرؤية أخرى للحوار والاختلاف، وخصوصاً حول الدِّينِ؟

✻ أظنه أن هذه الفكرة التي وردت في السؤال، والقائمة على تعليل الخلافات الأيديولوجية، أصبحت ملغاة، وزائفة بالعنى المنطقي والتاريخي. ما هي هذه الخلافات الأيديولوجية، بعد أن قدمت ما قدمت على صعيد تفكيك النص الديني بأساسه الأول التمثيل بالطلوع المقدس؟ أظنه، لم يعد هناك شيء من هذا الخلاف الأيديولوجي. طبعاً، أقولُ هذا بعد أن أكونُ قد ظننتُ أن هذا الآخر قد أصبح يمتلك ذلك الوعي التاريخي الجديد، الوعي التاريخي بأن ما يملكه من فكر ديني، ما هو إلا فكر تاريخي وما علينا إلا أن نقلب المسألة لنكتشف أن هذا الذي قدَّم على أنه فكر ديني ما هو إلا فكر تاريخي. وهذا ما يحيلنا إلى ماركس نفسه، ماركس الذي كان فعلاً يدعو إلى مثل هذه العملية، لكنه لم يكره قد عالج هذه القضية من الداخل بعد. نحن الآن نستطيع أن نقول: إذا ما امتلك الإسلاميون هذا الوعي الجديد بتاريخية الإسلام، فإنهم سيكونون في الموقع الذي تحتله نحن الآن، أعني بذلك الماركسيين والعلمانيين عموماً. ومنه ثم هذا التَّحَفُّظ القائم على ضرورة إبعاد الخلاف الأيديولوجي رافعاً لم يعد تحفظاً ذا مصداقية معرفية. ومع ذلك يظلُّ هنالك إشكال آخر من الخلاف الأيديولوجي مع التيار المذكور، ولكنه هذا الإشكال يظهر حيثن من درجة ثانية أو ثالثة فيغدو الأمر قائماً على الاختلاف بين تياريه كلاًهما ينسهي إلى التاريخ، فكلاًهما يعلم ذلك وينطلق منه.

أنا الآن وعلى أعقاب التنهيج النظري للفكر الديني اكتشفتُ أمراً مذهلاً في حياتنا وخصوصاً أن هذا الكشف أتى في سياق التَّهْدِيم المحلي والعالمي، أعني نحن الآن في الواقع العربي نعيش حطاماً، وقد أسمىه حطاماً مفتوحاً، قابلاً للاختزان، إضافة للحطام العالمي، كيف نواجه هذا الحطام والتَّهْدِيم في وطنه

يُراد له أن يُستَباح، أن يُستَباح فيه كلُّ شيء؟ وأذكرُ هنا كلمة ذكرتها في مناسبة سبقت، وهي التي أعلنها لويس برنار، المؤرخ البريطاني الشهير، حينما استدعيَ منه قِبَل الكونغرس الأمريكيّ ليقدم أمام أعضائه برؤية حول ما يتوجب عليهم أن يفعلوه حيال الشرق الأوسط، وكان هذا قبل بضع سنوات، قال لهم: اجعلوا منه كل قبيلة دولة. إذاً، كيف العمل أمام مثل هذا الواقع، ونحـه نلاحظ أن الإسلاميين أو المسلمين أو المؤمنين.. أو المسيحيين.. يشكلون بطبيعتهم ذلك السَّواد الأعظم من الأمة؟ إلى متى نبقي في إطار هذا الإسمـنت المسلح حيث نعلم أن الآخرين يمتلكون القوى الرجعية والسوداء؟

لكنهم هم بالقابل يتخذون مثل هذا الموقف إزاء العلمانيين والعقلانيين، باتهامهم لهم بالهرطقة والمروق و..؟

نعم، يعلنون أن العلمانيين والماركسيين من ضمنهم لهرطقة وكفرة.. ولا يصعُّ أساساً التعامل معهم. أجبُ على ذلك بالتدقيق بأمره. أولاً أنا أُميّزُ بين المؤمنين والقيادات السياسيّة لهؤلاء المؤمنين. وقد أُسحبُ يدي وأبعدُها عنه هذه القيادات أو عنه مُعظمها. لأن فيها الكثير من القيادات الوطنيّة وأمدُّ يدي إلى أولئك المؤمنين، المسلمين والمسيحيين، السَّواد الأعظم من الأمة. وأحاولُ أن أعيدَ النَّظر في موقفنا منها، عبر الإقرار أولاً بالتعددية، التعددية دون أي تحفظ، والتعددية أعني بها هنا التعددية الثقافيّة والسياسيّة والحزبية. لهم ما لي ولي ما لهم دون أي تحفظ. إن حواراً يقوم على مثل هذه التعددية يعني أن نعيد لهذه الأمة حيويّتها، تدفقها التاريخي. أي أن نخطم ما أريد له أن يمثل عقبة منيعه حيال الفعل التاريخي. وأظنه أن هذا الأمر سيكشف لنا أن ما قدّم إلينا على امتداد مراحل طويلة من الزّمن، بوصفه خلافات عميقة، أقول إنَّ الحوار قد يكتشف أن هذه الخلافات ليست بالأساس خلافات حقيقيّة، وإنما خلافات ومُشاحنات زائفة تقوم على التباسات نظريّة وتاريخيّة، خصوصاً إذا أخذنا هذا بعين الاعتبار في إطار الأصوليّة السياسيّة، التي أنت نتيجة منطقيّة

وواقعية لعملية التهدؤم الاقتصادي، الاستغلال الاقتصادي والتهميش السياسي والإقصاء الثقافي .

إذا، فمه نعيش حالة من الارتباك التاريخي أمام قوى هائلة تمثل الوطن . والعمل لا يمكن أن يحدث شيئاً حقيقياً في هذا الوطن إن لم تتوجه إلى هؤلاء بكل الشرعية المعرفية والاجتماعية . ومن ثم فإن العمل الذي أدعوا إليه الآن اعتبره استراتيجية جديدة في حياتي ، تتمثل في متابعة البحث المعرفي في إطار الفكر الديني وطبعاً في إطار الفكر العربي عموماً . وكذلك على سعيد الدعوة لحوار شامل ، وهذا الأمر حاسم ، قد أسميه حواراً وطنياً وقد أسميه حواراً شعبياً . ولكن ربما كان هذا الحوار الوطني هنا أكثر عمومية . وأشخص كلامي هنا بالدعوة إلى هذا الحوار بين أربعة فرقاء هم : الإسلاميون المستنبرون ، وغير المستنبرين إن أبدو رغبة في الحوار ، ثم الماركسيون خصوصاً والاشتراكيون عموماً ، وثالثاً القوميون بكل تنوعاتهم وأتسكالهم ، ورابعاً الليبراليون التحديثيون . طبعاً ، هناك ألوان متعددة بين هؤلاء الفرقاء الأربعة ، وقد تكتشف حالات متداخلة ومتحركة بينهم .

المهم ، هذا الجسد الأعظم الموجود في مجتمعنا العربي الرأسمالي هو الدعوة أولاً للحوار بهدف اكتشاف ما يوجد بينه . وإذا تبين أن هنالك اختلافات ، فليكن ، لكن إزالة هذه الاختلافات ، التي يمكن أن يكون قسم منها زائفاً ، أقول ، هذه الخلافات لا يمكن أن تتجاوز إلا عبر حوار يقوم على الديمقراطية فعلاً ، أي احترام الجميع من الجميع بحيث نستطيع أن نبدأ بداية جديدة تحقق لعملية التهدؤم التاريخي العربي شيئاً من رفاهاته . وهذا هو الهدف الأكبر مما أدعوا إليه تحت اسم استراتيجية عمل فكري وسياسي جديد .

إذاً ، نعتبر المناظرة التي تمت بينكم وبين د . محمد سعيد رمضان البوطي مؤخراً تنويعاً لتلك الطريقة في الحوار والانفتاح .. الخ ؟

نعم، تأتي مناظرتي الأخيرة مع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، في هذا السياق، الذي أعمل على إفرازه وتأصيله وتمكينه أولاً بالمعنى المعرفي وتانياً بالمعنى الأيديولوجي. لقد كانت مناظرة هامة في نظري، لم تُرُقْ للبعض لأنها مثلت في اعتقادي، خرقاً لقواعد الاستراتيجيات الإسمائية واعتقد البعض الآخر أن هذه المناظرة لم تُحدث خرقاً، وإنما أحدثت أيضاً ثغرة أخلاقية في التعامل الفكري فيما بين الفرقاء القائمين حالياً في الساحة العربية. المناظرة، أنظر إليها على أنها هامة جداً، لأنها كشفت لي أن معظم الشقة القائمة بين العلمانيين وبين الإسلاميين- مع أنني أتحفظ على هذه التسمية بسبب ما أن قسماً كبيراً من الإسلاميين قد يكونون علمانيين، لأن العلمانية ليست المقابل للإسلام- تقوم على تقابل في معظمه زائف، والشيء الطريف فعلاً والمؤثر بالنسبة لي، وأنا أفكر به دائماً، هو أن كثيراً من الخلافات، بل معظم الخلافات، تداعت وتفسخت وتصدعت، بعد أن تفاقمنا على مسألة الألوهية التي لها دلالتها العميقة في ثقافتنا تاريخياً، كما في ضمير السواد الأعظم.

نعم، بعد أن قدمت قراءتي لفهوم المقدس، وأقررت بوجود هذا الذي يؤخذ إسلامياً وهو الله، ثم بدأت أفكر في كيفية البحث فيه والكشف عنه بنيته الداخلية، فتبين لي أن هذا الخلاف، يمكنه تجاوزه، وتجاوزه فعلاً، حينما قلتُ باني أقرُّ بما يقرُّ به الأستاذ البوطي، نعم كنت أعلم ما أقول وأعرفه جيداً، لأنني عانيت أن هذا الذي أقرُّ به تحول على يدي إلى بنية تاريخية تسمع للمؤمنين أن يشاركوا في العصر بكل قوة وبكل معنى من معاني المعرفة والعقلانية. وشيء فعلاً متير بالنسبة لي حدثت به كثيراً من الأصدقاء والمعارف حيث تبين لي أن هذه العقدة الصغيرة انتهت وفتحت آفاقاً لم يعد إغلاؤها محتملاً، وأنا سعيد بهذه النتيجة الكبيرة.

هوانا كنتُ شاهداً عليها ..



\*\*\* (ضاحكاً) أنتَ كنتَ شاهداً، وفي البداية شاهداً مُشاكساً، وشاهد زور..  
نصوّر أنّه بعد ذلك أصبح هنالك الثّات، بل ربما الآلاف من النّاس يفكّرون  
بهذا النمط من التّفكير. والعلاقات بدأت تتسع والحوارات اتسعت، وأحاول  
الآن أن أعمّق جهودي باتجاه تأصيل هذه الفكرة؛ بحيث يبدو لي أنني وهؤلاء  
نسبر على درب واحد. لكنّه السّهة صعبة ومُعقّدة، صُعبتها وتعقيدها يكمنان  
في ضرورة تأصيل هذا العمل المعرفي، الذي علينا تحمّله أن نقوم به. بالدرجة  
الأولى أحذر من أعني بذلك، الماركسيّين أولاً، لأنهم من يمتلكون مناهج البحث  
الدّقيقة، انطلاقاً من المادّيّة التاريخيّة والجدرليّة. أقول ذلك، دون أن أغيب  
الصّعوبات الموضوعيّة التي سنقف في وجه هذا الطموح، التي تنحدر من مواقع  
مُعدّرة. كأن نعمل باحترام وبندويّة والإصرار بالآخر دون استعلاء، لهذا  
الاستعلاء الذي هيّمه فترة مديدة على سلوك وإذهان العلمانيّين والمستنيرين،  
والليبراليين ضمّه أولئك، وبالنّتيجة يعني ذلك أننا قد دخلنا حلقة الفعل التاريخي  
المشترك .

إن الحوار مع هؤلاء ليس مسألة عابرة وإنما هو يهدف إلى عملية إعادة بناء  
هذا الوطن. ومنه هنا أقوم وأقيم المناظرة التي تمت بيني وبين الأستاذ البوطي.  
لا أدري كيف يقوم بها هو، وإن كنت قد شعرت بأنه كان قد أحسّ بارتياح  
للمناظرة معي. طبعاً قد يكون الأمر مختلفاً بالنسبة إليه، لكنّه مزيداً من الحوار  
بيننا وبينه وبين أمثالي وأمثال الأستاذ البوطي، من شأنه أن يفتح أبواباً جديدة  
أمام حوار وطني قومي ديموقراطي عقلاني. لذلك لا يجوز أن نخشى أبداً من  
هذا الحوار. بل علينا أن نقدم عليه ونعقّه ونحفز عليه. لهذا كله فإنّها دعوة  
أدعو إليها باتجاه استراتيجيّة عمل جديدة بين فرقاء الوطن الوطنيين والقوميين  
والديمقراطيين جميعاً .

لعلي أقول أخيراً أن ما أقومُ به الآن يدخلُ في نطاق ما قام به باحثون وفلاسفة سابقون ولاحقون، أمثال سبينوزا وماركس ومحمد أركون. ومنه ثم فلاني أرى في ما أنجزُهُ راهناً، نمطاً من التواصل مع أولئك وربما كذلك-وبدرجة من الصعب الآن ضبطها- من التفاصيل المنطقي والتاريخي .

حسن حنفي

## **ضرورة التجديد\***

حسن حنفي مفكر مصري وأستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة. درّس في الجامعات الفرنسية وفي الولايات المتحدة الأمريكية. له رؤاه الخاصة في التراث الإسلامي والفلسفة. وقد وضع لهذا الفرصه العديد من المؤلفات الهامة، منها التراث والتجديد، وقضايا معاصرة في الفكر العربي.

---

\* نشر هذا الحوار في (الكفاح العربي ١٦/٦/١٩٩٨) بيروت .





هبات هاجس التجديد يطنى على جميع الخطابات الفكرية والبلاغات النظرية التي أخذت تحتشد في أجواء الثقافة العربية راهناً، بحيثُ إن هذه المسألة، مسألة التجديد، صارت المسألة الأكثر أهمية باستيثار. وحيثُ أننا نفهم منه التجديد بأن نقضه القديم بات بالياً وعتيقاً، وحتى نأفكاً، لا يصلح ولا يتسنى مع التطور، يفهم ملحا أن ندلل على ذلك أولاً بحيثُ يفضي ذلك إلى تأكيد جدارة التجديد وضرورته التاريخية. ومنه ثم، وعبر ذلك، نسوق في النهاية أن مسألة التجديد ليست زائفة نظير الكثير من المسائل التي انهمك فيها الفكر العربي في أوقات سابقة، ثانياً..؟

\*\* في الحقيقة إن التجديد هو رد فعل على الحالة الرأعنة للثقافة العربية، التي غلب عليها النقل، ولا فرق بين من ينقل من القدماء وبين من ينقل من المحدثين. لا فرق بين من يقول: قال الله، وقال رسول الله، وقال ابنه تسمية.. وقال ابنه حنبل.. وقال الغزالي، وبين من يقول: قال ديكارت، وقال هوبل، وقال سبينوزا، إلخ. كله نقل بنقل. تقليد في تقليد. وبالتالي في مواجهة هذا العيب الكبير أحاول أن أجدر.

ماذا يعني التجديد إذاً؟ إنه يعني إعادة النظر في ما قاله القدماء. هم كانوا رجالاً وعصرهم رجال، نتعلم منهم ولا نقنّدي بهم، وأنتجوا في عصر وعصرهم في عصر آخر. كانوا مُتتصريين وعصرهم مهزومون. كانت هناك ثقافة المنتصر القديمة وهنا ثقافة الهزيمة الحالية. وهذا يعني أن مسؤولية الفكر هي أن يُعيد بناء ثقافته القديمة في عصر جديد، في عصر مُخالف.. إلخ.

فالظروف الاجتماعية والسياسية تعكس نفسها في الثقافة. إذن التجديد ضرورة ملحة تاريخياً بالنسبة إلى الثروات القديمة. وضرورة ملحة أيضاً بالنسبة

للثراث الغربى. فبدلاً منه أن أنقل يجب أن أدرس وأحل وأنقد وأرجع الغرب إلى حدوده الطبعية، وأجد على ما يراه الغرب. وبالتالي يكون التجديد هو الضرورة بالنسبة إلى الجو الثقافى العام الذى أحيى فيه، الذى يسود النقل. والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، فإن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجد لها دينها طبقاً للحديث النبوى الشريف. فلماذا إذن نجد فى الرواية والمسرح فى القصة والشعر والغناء، أما على صعيد قضية الفكر نكون ناقلين فقط؟ إن التجديد على مستوى اللغة والمنافع وعلى مستوى التصورات والرؤى والمخاور، كل ذلك هو التحدي بالنسبة للعرب .

تصورنا أن القديم أصبح مقدساً وانبهرنا بالغرب، فقلدنا هذا وقلدنا ذاك. القديم فى اجتهاداته ينتهى إلى جيل مضى وليس فيه أى طابع للتقديس إنما نقف أمامه موقف العاجزيه. كذلك الانبهار بالغرب ليس تجديداً وإنما هو موقف تقليدى. وبالتالي فإن تحليل الواقع تحليلاً مباشراً، والنظر فى التحديات الرئيسة للعصر بكل ما لدينا من مخزون ثقافى قديم وبكل ما لدينا من نقل للثراث الغربى منذ مائتى عام، كل ذلك ربما يساعد على الإبداع الثقافى العربى .

هل يمكننا أن نعتبر المدد الذى عمارسه فى حقل العقيدة والشريعة الإسلاميين أشبه ما يكون بالمدد الذى مارسه الفكر الألمانى فويرباخ تجاه اللاهوت المسيحى، أو الهولندي سبينوزا أم كليهما؟ مع الفارق الذى تدعيه فى كتاب من العقيدة إلى الثورة بأنك نقيه من فقهاء المسلمين تهدف إلى تجديد دينهم وربطه بعملية التحول الواقعى...؟

سأحاول أن أحلل سؤالك تحليلاً علمياً دقيقاً. نظراً لقربنا من الثقافة الغربىة، ونظراً لشيوع سبينوزا وفويرباخ بيننا وفى حيثيات ثقافتنا، أصبح كلاهما إطاراً مرجعياً، معياراً نحكم طبقاً له على إبداع الفكرى العربى. فلنقره أننا لم نترجم كتاب سبينوزا رسالة فى اللاهوت والسياسة. فلنقره أننا لم نعرف

فلسفة فويرباخ ترجمة وعرضاً وتقاشاً، إذاً كيف سنحكم على المفكرية العرب؟ لهذا خطأ وقع فيه المستشرقون الذين يعرفون أرسطو ويعرفون أفلاطون. فكل ما قاله الكندي وأبو سينا وأبو رشد والفارابي يبحث فيه المستشرق الغربي ليقول: هذا هو أرسطو وهذا هو أفلاطون أو أفلاطون أو العكس. إنهم يبحثون دائماً عن مرجعية الفلاسفة الإسلاميين ومصادر آرائهم لدى الفلاسفة الإغريق .

إذاً، هناك خطأ في السؤال.. فلم لا يرجع إبداعي إلى مصادرهِ القديمة، مثلاً سبينوزا ما أهميته؟ إن أهميته تكمن في التحليل العلمي العقلي... إلخ التاريخ البدع لتكوينه النصوص الدينية.. لإثبات أن التوراة والإنجيل نصوص تاريخية محرفة مغيرة عما قاله الأنبياء. فلم يكون ذلك هو سبينوزا ولا يكون مثلاً هو أبو هنري، والذين قاموا بنقد التوراة والإنجيل ليبينوا تحريفها. وأرنست رينان الذي سألهم في النقد وكتب أيضاً موسوعة ضخمة في أمر التوراة والأنجيل يقول: إنني تعلمت ذلك من المسلمين. وإنني لولا قراءتي لأبو هشام - الكلام لرينان - وعلم الحديث، ما كنت قد قمتُ بنفس الجهد. إزاء ذلك أعود للقول: لم يكون سبينوزا وفويرباخ... إلخ.. إطاريه مرجعيتين يُحال عليهما إبداعي ودراساتي، إنما أنا أستاذ تراث أبو هنري والفارابي وأبو خلدون وموسى بن ميمون، وبالرغم من يهوديته فقد كتب في إطار الثقافة العربية الإسلامية ..

لماذا فويرباخ إذاً؟ فما قاله فويرباخ قالته الصوفية من قبل؛ إن الله في النفس، إن الله يدعو للارتقاء والاعتماد، وكل ما قالته الصوفية في الإنسان الكامل...؟ ما هو الله عند هؤلاء...؟ إنه الإنسان الكامل.. وهذا ما قال به فويرباخ لاحقاً.. وهذه هي الثروة الصوفية الإنسانية الكاملة لدى التصوف، وخاصة لدى أبي عربي وأبو سبيع .

لهذا يمكن القول: إن كل دراساتي وجهدي الثقافي والفكري هو من أجل  
حزم والتراث النقدي للكتب المقدسة، ومنه التراث الصوفي الإنساني الكامل.  
وبالصادفة أيضاً، وما أنني منفتح على الثقافات الأخرى، كانفتاح القدماء على  
اليونان والفرس، وعلى الهند وعلى أهل الصين، انفتحت بدوري على  
الثقافات الأخرى والثقافة الغربية. فانا لي مصدران للثقافة، التراث القديم،  
والتراث الغربي. فلا يجوز إحالة إبداعي إلى إطار مرجعي واحد.

هبطي معنى يمكننا أن نعدّ حسمه حنفي مفكراً إسلامياً؟ ثم هل يمكننا أن  
نعدّ محمدات من قبيل عقلاني، مستنير، ثوري، إضافات لاحقة على هذا  
الفكر-فكر- أم أصيلة؟

الحقيقة إن هذا يسبّب لي حيرة كبيرة.. أنا أعتر ببطبيعة الحال أنني  
مفكر إسلامي، مثل محمد إقبال وسيد قطب، وجمال الدين الأفغاني، ولقد  
أصدرت كتاباً عنه جمال الدين الأفغاني لمناسبة الثوب الأولى، وأيضاً مثل علل  
الفاشي وهناك دراسات عديدة ومقارنات كثيرة بيني وبين علل الفاشي وسيد  
قطب وإقبال، فهذا شيء أفتخر به ولا أدعيه. بيد أن هناك مغارقة في هذا  
الأمر، فانا حين أقول، أنني مفكر إسلامي، وأدعو في نفس الوقت إلى الحوار  
الوطني، فقد يبعد ذلك العلمانيين والماركسيين والقوميين عني ويصنفونني في  
تيار، وأنا أحاول أن أحاور وأجمع بين التيارات من أجل الحرص على الثقافة  
الوطنية. فربما أنا أحياناً أفضل أن أكون مفكراً وطنياً، والتراث الإسلامي جزء  
من ثقافتنا الوطنية. وبالتالي الفكر الوطني الذي يحمل مفهوم الفكر الوطني،  
الذي حاول أن يجد في التراث باعتباره رافداً رئيسياً في الثقافة الوطنية. أحياناً  
أصنف لحساب الإسلام المستنير. أنا برأي الإسلام المستنير يقلل من أمري  
إلى حد ما. محمد عبده كان إسلامياً مستنيراً. وكذلك الأفغاني ونحوه نقل من  
شأنه إذا اكتفينا بالقول: إنه كان إسلامياً مستنيراً، لقد كان ثورياً، وأنا ثوري  
أكثر من الأفغاني. ولذلك سميت من اليسار الإسلامي مرة، ومرة أخرى



الإسلام الثوري، أو لاهوت التحرير... إلخ.. مستعيناً في ذلك إطاراً مرجعياً من أمريكا اللاتينية. لكنه أفضل أن أكون الفكر الحر الليبرالي. الفكر الوطني. الإنساني حتى لا أصنف ضمن حدود ضيقة، وبخاصة أن الحركة الأصولية الإسلامية الرجعية، وبعض تياراتها الأخرى، تصنفي علمانياً. وبعض العلمانيين يصنفوني سلفياً. وفي النهاية الفكر أشمل من أن يصنف ضمن أحد روافده وهو الرافد الإسلامي فقط. غير أنني أعتز بهذا اللقب بطبيعة الحال، وأمثل الجناح الإسلامي الثوري الاجتماعي اليساري في الفكر الإسلامي.

أنا أستاذ سيد قطب الأول صاحب العدالة الاجتماعية في الإسلام والسلام العالي والإسلام... وأستاذ محمد إقبال وأستاذ كتاباته الثورية... وأستاذ أبا ذر الغفاري قديماً... إلخ.. ولكنه في نفس الوقت أتعاون مع القومي والناصري وأتعاون مع الليبرالي، وأتعامل مع الديمقراطية، في الوقت الذي أتعامل فيه مع الماركسي، فأنا أستخدم المنهج التاريخي للتحليل وللثورة الاجتماعية.

هجومه ما يمكننا أن نعدك من أبرز المؤرخين للفكر العربي الحديث والمعاصر، فضلاً عن إسهامك البارز في هذا الاتجاه. الآن في ظل هذا المشهد الهائل من التيارات والاتجاهات، التي ما عدت تفتقر إلى الفصوص والالتباس، والتداخل والتشظي أحياناً أخرى، كيف يمكننا أن نقوم بعملية تحديد للمعيار الرئيسية فيه. فضلاً عن الأدوار الطارئة والأصيلة، والأسس النظرية والمنهجية لعملية التاريخ هذه؟

عجرت العادة على تقسيم الفكر العربي إلى ثلاثة تيارات رئيسية. أولاً التيار الإسلامي الإصلاح، الذي أسسه جمال الدين الأفغاني، ومنه أبرز تلامذته محمد عبده... إلخ ثانياً التيار الليبرالي الذي أسسه في مصر رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي في تونس، الذي كان له تلامذة أمثال أحمد لطفي السيد وطه حسين، وعلي مبارك والعقاد... إلخ.. وأخيراً التيار العلماني الذي

أسسه شبلي شميل وفرع أنطون ويعقوب صروف، إسماعيل مظهر، زكي نجيب محمود... إلخ.. هذا التقسيم هو الشائع. أحياناً يضيف البعض التيار العثماني الإسلامي، ومثله السوري الحلبي أبو الرمدى الصلبي، الذي كان يدافع عنه الوحدة العثمانية الإسلامية ويبشّر بالعثنية. ونضيف إن هذا التصنيف يتعدى لدى البعض الآخر أحياناً إلى أربعة أو خمسة أو حتى السبعة تيارات... إلخ..

أما أنا فأقوم بدوري بالتصنيف -س- وجهة نظري-بناءً على المنطلقات التالية :

- التيار الإصلاحى يقول: لا يتغيّر شيء في الواقع إلا إذا تغيّر فهمنا للدين أولاً، فالبداية هو الدين .

- التيار الليبرالى يقول: لا يتغيّر شيء في الواقع إن لم نبن الدولة الحديثة أولاً كردّ فعل على الدولة العثمانية.. أنور باشا ومدحت باشا وغير الدين التونسي والطرطاوي ..

- التيار الثالث يقول: لم يتغيّر شيء في الواقع إن لم يتغيّر فهمنا للطبيعة أولاً مشروطاً بتأسيس العلوم الطبيعية والرياضيات أولاً.. فالعلم هو نتاج العصر .

ونلاحظ أن المنطلقات السابقة هي الدين، الدولة، العلم.. والنهايات ربما تكون واحدة. وتأسيس الدولة الليبرالية على النموذج الغربى الديمقراطى الذى يقوم على الدستور والبرلمان والتعددية الحزبية... إلخ.. وهي التي وضعت الثورات العربية حداً لها في نهاية الخمسينات. فهذا هو التصنيف الشائع .

أما لو صنفنا التيارات الثقافية باعتبارها تيارات سياسية في البلدان، قد نجد أن الحركة الإسلامية هي وريثة الحركة الإصلاحية القديمة. نجد التيارات القومية وهي حديثة نسبياً وريثة لفكر ساطع المصري والأرسوزي، وجاءت كرد فعل على الشرعة الطورانية القومية. كذلك نجد التيار الليبرالى وهذا التيار هو وريث آراء الطرطاوي، ونجد التيار الماركسي ورفع لواء التيار العلمى العلماني.

وأول من كتب في الماركسيّة كان سلامة موسى .. وآخرون .. إلخ .. فهذه هي  
التيارات الأربعة الموجودة على الساحة العربية سياسياً ولها مرجعياتها  
ومصادر لها الثقافية والفكرية. وكل التيارات السابقة تركز على قضية رئيسية  
واحدة، ولكن في النهاية لو تعمقت تجد أن هناك اتفاقاً على نموذج الدولة  
الحديثة، وهي الدولة الليبرالية الغربية. فهذه التيارات كلها استمرت منذ  
القرن الماضي، وفي القرن التاسع عشر وحتى الثورات العربية الأخيرة في قرننا  
هذا بنيت نموذج الدولة الوطنية القومية الحديثة .. إلخ .

وملاحظني الآن، كما بينت من قبل، قد يكون هناك تياران فقط، تيار  
إسلامي يخرج من الموروث، وتيار يأتي عبر الوافد. ولهذا يعني أن المسافة بين  
القومي والليبرالي والماركسي ليست كبيرة وبعيدة، لأنهم ينهلون من مصدر أو  
مرجع واحد هو الوافد. فإذا في النهاية هناك تياران الوافد والموروث .  
• كلاهما منقطعان عن الواقع ؟

• هو لك من لو أنك تأملت أبعد من ذلك، لوجدت أنهما في حقيقة الأمر،  
يعبران عن بنية واحدة، وهي النقل. النقل عن القدماء أو النقل عن الغربيين.  
وغياب الإبداع، وغياب محاولة إيجاد تيار فكري ينبع من الواقع والحاضر ولكه  
أحدهما يرجع على الدوام إلى الماضي والآخر يتطلع إلى المستقبل، وبالنسبة  
يظل الحاضر محاصراً بين بعدي الزمان الآخريه: الماضي والمستقبل. هناك بنية  
واحدة تعني (لا فرق بين قريش والجيش)، لا فرق بين القبيلة والضباط  
الأحرار. فالكامل يحظى بنظام الفرد الواحد، نظام المجتمع التسلطي سواء  
سمّيته ضابطاً أو سمّيته أميراً أو ملكاً، أو ما وصفه نجيب محفوظ بالسيد .

• تأسيساً على ما سبق، تبرز قضية الحوار بين التيارات الرئيسية في الفكر  
العربي المعاصر، بوصفها قضية ملحة وواجبة. ومعها تبرز إشكالية القراءة  
المتبادلة بين هذه التيارات. كيف يمكننا أن نتحدث عن القدمات المنهجية  
والعرفية لتلك القراءة؟

•أحاول بدوري أن أجتاز اللغة والألفاظ إلى المضمون والأهداف والغايات  
والمقاصد. اللغة، وأقصد اللغة العربية المعاصرة التي تداخل فيها القديم  
والجديد ..

أقول: أحاول أن أعمس اللغة، وأن أجتاز الألفاظ، وأجتاز أيضاً مصادر  
الثقافة، الموروث والوافد، وأحاول أن أذهب إلى بنية الثقافة وإلى مراجعتها  
للواقع الذي نعيش فيه، فربما هناك بدائل ثقافية في القديم أو الجديد  
تستطيع أن تفيدني أكثر أو أستفيد منها في قبول التحديات العصرية .  
أنا أقوم بالتأويل، تأويل الغرب وتأويل القديم منه أجل تنشيط الإبداع  
في الحاضر، وأنا أحاول أن أردد القديم إلى ظروفه التاريخية الأولى، وأردّ الغرب  
إلى ظروفه التاريخية التي نشأ فيها، ثم أبداع ثقافة عربية جديدة تعبر عنه  
الواقع العربي الراهق وبالتالي أقوم بعمل الفكر والفيلسوف فيما يتعلق  
بعلوم التأويل ..



نصر حامد أبو زيد

## التاريخ والنص ومسألة التجديد\*

مفكر وناقد مصري معروف، تعرضه للملاحقة والاضطهاد منه قبل  
الجماعات السلفية ومؤسساتها، بسبب آرائه النقدية والتجديدية في قراءة  
النص الديني الإسلامي. أستاذ زائر في عدة جامعات عالمية، يعمل الآن  
أستاذًا زائرًا في جامعة لندن بهولندا .

---

\* نشر هذا الحوار في مجلة (النهج العدد ٢١ شتاء ٢٠٠٠) مركز الأبحاث والدراسات  
الاشتراكية في العالم العربي، دمشق .



وعلى التجديد وإعادة النظر في التراث ومكوناته، أخذت تكتسب في العقبة الأخيرة صدى أقوى، وتبدو أكثر إلحاحاً منه ذي قبل. قد نفهم هذه الضرورة بأنها واقعية - حقيقية، غير زائفة بالاعتبارية التاريخية والمعرفي، لكنه التوجس قد يكون ناجماً عنه أن هذه الحالة برزت بهذه الصيغة بعد الإخفاقات الأيديولوجية الأخيرة، ومنه ثم فإن مطلب التجديد قد لا يكون متجذراً وأكيداً في الواقع التاريخي الراهل. السؤال موجه الآن وعلى وجه الخصوص إلى تجربتكم الفكرية في التجديد، الدواعي، المبررات، الحاجات ..؟

ممتنع الحاجة إلى التجديد من مطلب التغير، وهذا الطلب الأخير يصعب بدوره ضرورة ملحة حين تتازم الأوضاع على كل المستويات والأصعدة: الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي، الثقافي والفكري على السواء. بالنسبة لجنبتنا العربية كشفت هزيمة ١٩٦٧ الشاملة عنه وجود أزمة في الواقع، وكشفت أيضاً عنه وجود أزمة في الفكر وفي النظام السياسي بصفة خاصة. ورغم أن الهزيمة لم تكن مفاجأة تامة، إذ ورد توقعها في النبوءات الشعرية والأدبية وبعض الكتابات السياسية، فإن حجم الهزيمة وشمولها كان هو المفاجأة الفعلية للجميع، المتفائلين والمتشائمين على السواء. تجلّى رد الفعل إزاء ما كشفته واقعة الهزيمة مما كان مستوراً عنه أوضاع في فضاء من الكتابات عنه التراث بحثاً عنه جذور الأمة. في هذا السياق يمكن التذكير بعشرات العناوين، نذكر مثلاً كتابات زكي نجيب محمود التي تناولت من الكتابة عنه الوضعية المنطقية للبحث في التراث. يمكن أيضاً الإشارة إلى كتابات طوبى تونزيني وحسين مروة ومهدي عامل ومحمد عبد الجابري ولادونيس. بالإضافة إلى بيان جماعة الشعر .

وهكذا يمكن القول إن انكشاف أوجه الأزمة خلق الحاجة إلى التغيير، وأول مظهر من مظاهر التغيير هو الحاجة إلى التجديد الفكري والسياسي والاجتماعي، أي في كل مجالات المعرفة وحقوقها. لكن التجديد في إطار الفكر الديني اكتسب طابعاً أكثر إلحاحاً بسبب أن الهزيمة تم تفسيرها في الخطاب الديني بشقيه الرسمي والشعبي تفسيراً دينياً، على أساس أن دولة الكيان الصهيوني هي دولة اليهود، وأنها انتصرت بحكم تمسك اليهود بقيم التوراة، في حين تخلى المسلمون عن قيمهم الدينية والروحية وانخرطوا في تقليد الغرب العلماني واستيراد أنظمتهم السياسية والفكرية. يمكن الإشارة إلى تلك الضجة الإعلامية التي صاحبت تمثيلات ظهور السيدة العذراء في إحدى الكنائس في القاهرة وروجت لها. وفي هذا السياق ظهر كتاب صاوي جلال العظم انتقد الفكر الديني). إزاء هذا الترويج للأساطير والخرافات لتزييف وعي الناس بالأسباب الفعلية للهزيمة، كان من الضروري أن تتصدى بعض الكتابات لهذا التفسير، ولما ينطوي عليه من تزوير، ومن هنا نشأت الحاجة إلى إعادة النظر في المسلمات الفكرية والعقيدية التي ينطلق منها ذلك الخطاب المزور. هذا هو المبرر التاريخي لطلب تجديد الفكر الديني .

أما المبرر المعرفي فمستندة تحقيق عملية التواصل القلان بين الماضي والحاضر. والمقصود بعملية التواصل القلان الترويج من أسر التقليد الأعشى وإعادة إنتاج الماضي باسم الأصالة، وكذلك الترويج من أسوار التبعية السياسية والفكرية النامة للغرب باسم المعاصرة. وليست عملية التواصل القلان بالضرورة هي محاولة التلغيف بأخذ طرف من الثرات وطرف من الحداثة دون تحليل تاريخي نقدي لكليهما، وهو النهج الذي سيطر بدرجات متفاوتة على المشروع الفكري الصهيوني. فأنفضى إلى تكريس ثنائية الغرب المادي العلمي المتقدم والفلس روحياً، والشرق الروحي الفنان المتخلف مادياً وعلمياً. العودة إلى دراسة الثرات مجدداً خاصة الثرات الديني تستهدف إعادة النظر في كل



تلك المسلمات. سعياً لتحرير المشروع الفرضي من تلفيقينه التي انكشف  
عجزها واضحاً من خلال الهزيمة الشاملة .

«فهم من كلامكم هذا إنكم في هذه العودة إلى قراءة الماضي وتثويله،  
تنظرون إليه بوصفه شيئاً مضرراً خالصاً، وأن الأزمة في أحد وجوهها ليست إلا  
مجرد سوء تثويل للماضي بكل ما يزرع به من أبعاد أخلاقية وثقافية  
وأيديولوجية بوصفها أبعاداً تاريخية. هنا تتار قضية التواصل التاريخي بين الحاضر  
والماضي، هل نحن حقاً أناس نسيء فهم الماضي والتاريخ بصورة دائمة، أم أن  
المسألة أهم من ذلك، لأنها تتعلق بالرأية - الحاضر. ثم ألا يستحق الحاضر  
أن يكون منطلقاً ممتازاً جديراً بالعناية مجديداً وتغييراً أكثر من الماضي؟ ثمة  
ملاحظة هنا تتعلق بقضية المدنية والزمرة في الثقافة العربية المعاصرة ..

«كانت ثمة قناعة قبل الهزيمة بأننا مجتمعات دخلت مرحلة المدنية،  
وهي القناعة التي كشفت الهزيمة زيفها. كانت تلك القناعة عامة وشاملة  
استناداً إلى أن المدنية العربية بدأت مسيرتها ببداية القرن التاسع عشر  
وازدهرت في القرن العشرين، خاصة في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث  
حدثت محاولات كبرى في بنية المجتمعات العربية، خاصة في بنية نظمها  
السياسية وشكل الدولة... إلخ.. لكن الهزيمة كشفت عجز تلك التغيرات الكمية  
عن إحداث تغيرات نوعية، لا في البنية السياسية ولا في البنية العسكرية التي  
استرسلت عائد الثنية الاجتماعية والاقتصادية. كشفت الهزيمة أن مجتمعاتنا ما  
تزال مجتمعات تقليدية، وأن مؤسساتنا، التي تبدو حديثة في ظاهرها وشكلها  
الخارجي، تدار على أسس تقليدية، وفي رؤى تراثية. خاضت الجيوش  
العربية حرباً تقليدية بكل المقاييس، وفي قرارات غير مؤسسية، بل مزاجية  
في معظم الأحوال. والأهم من ذلك أن الإنسان الذي كان أداة التنفيذ كان  
إنساناً مقموعاً وفاقداً للإنسانية في ظل نظم سياسية ديكتاتورية قاهرة، ولم

تفزع ترسانة الأسلحة الحديثة بتكنولوجيتها المتقدمة أن تعوضه لهذا العجز  
الإنساني، لا في حرب ١٩٦٧، ولا في حرب الخليج الثانية، عاصفة الصحراء .  
ما قاله نزار قباني في هوامش على دفتر النكسة من أننا «لبسنا قشرة  
المضارة والروع الجاهليّة» تعبير شعري صادق عبر هذا الاكتشاف المذهل،  
والوعي بأننا ما نزال مجتمعات تقليدية رغم كل مظاهر الحضارة والمدنيّة  
السطحية. من هنا تأتي أهمية مسألة مراجعة جذور البنية التقليديّة، لا بهدف  
التكرار أو الإعادة، أو حتى مجرد التسجيل، بل لغاية نقد تلك الجذور، تواصل  
وانقطاعاً في الوقت نفسه، إذ لا انقطاع بلا تواصل نقدي مبدع وخلال. أما  
التواصل لغاية التواصل وحدها فهو التقليد. هذه العودة الملحة للماضي عودة  
ضرورية بسبب البنية التقليديّة لمجتمعاتنا وثقافتنا. ما زلنا-وفقاً لحسه حنفي-  
نتنفس الفترالي ونعيش مع اسمه تسمية، رغم الفاصل الزمني والهوة التاريخيّة.  
تبدو العودة إلى الثّرات ضرورة ملحة لبحث جذور الأزمة، وليس لمجرد إعادة  
التأويل .

هلذا يعد إنتاج الفترالي أو اسمه تسمية في القرن العشرين؟ هذا هو  
السؤال المحك؛ لأنه يشير إلى أن المجتمع التقليديّ يعيد إنتاج ذاته، أي يعيد  
إنتاج بناء الأيديولوجية التلبنة؟

معظم هذا صحيح. لو نظرت الآن إلى بنية الأحزاب السياسيّة العربيّة،  
فمن السهل أن تكتشف أنها قبلية تقليديّة، مع أنها يفترض أن تكون  
مؤسسات سياسيّة حديثة، ويفترض بالتالي أن تكون بنيتها بنية حديثة، وأن  
تكون آليات اتخاذ القرار فيها آليات ديموقراطية. والواقع أن سيطرة البنية  
الأبوية وخضوع استراتيجيات اتخاذ القرار لرغبة القائد أو الزعيم تكشف أن  
الحداثة مجرد قشرة خارجية تعجز تماماً عن إخفاء البنية التقليديّة. لهذا  
التناقض عبر عنه الشاعر الفلسطينيّ مريد البرغوثي في قوله اقباثلنا تسرد

مفاتها في زمان انقراضه القبائل)، متجاوباً مع عبارة نزار قباني التي سبقت الإشارة إليها .

«هذا يقودنا إلى الإقرار أنه ليس الماضي هو الذي يؤثر في الحاضر على نحو أحادي الاتجاه، فالحاضر يؤثر في الماضي، بالقدر نفسه، رؤية وتؤيلاً...؟»  
معظم الدراسات التي توجهت إلى الماضي ومحت في الثرات قيدت النظر فيه من منظور الحاضر، وأعدت تصنيف الثرات وفقاً لرؤى حدائية، لا وفقاً لرؤى وتقييمات تقليدية. وهكذا وجدت دراسات عبد اليسار في الإسلام لأحمد عباس صالح، والاتجاهات المادية في الفلسفة الإسلامية لحسين مسرة، ومحمد العقيدة إلى الثورة لمحمد حنفي، بالإضافة إلى تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي لمحمد عبد الجباري. وهناك الكثير الكثير من الدراسات التي لا يتسع المجال هنا لاستيعابها. وفي مجالات الدراسات اللسانية والبلاغية النقدية يمكن الإشارة إلى جهود كمال أبو ديب وجابر عصفور كمجرد أمثلة. في هذا الدراسات وغيرها مما لم نذكر نلجس حرصاً شديداً على دراسة الماضي من موقع مفهوم الحاضر الرائعة، ومن منظور معرفي حدائي قام بتطوير الرؤى والمناهج التي بدأها الكواكبي وطه حسين وأمثالها إلى حد بعيد .

«لقد ترددت كلمة تأويل في القرآن سبع عشرة مرة، في حين كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة. وفي هذا البيان أن مشكلة التأويل والتفسير كانت متار جدل كبير في التاريخ الإسلامي، وأحدثت انقساماً أيديولوجياً وسياسياً حاداً في هذا الشأن. وفي العادة كان يتم مقابلة التفسير بالتأويل، وقد صنّف أهل التفسير على أنهم أهل الصدق والإيمان، أو أهل السنة، في حين اعتبر أن التأويل هو فكر أهل البدعة، الذية في قلوبهم زيغ . وبالرغم من ذلك مثل التأويل أحد المداخل الرئيسية للنص من قبل المتصوفة والفقهاء والمكلمين. وأظهر أنكم في علمكم الرئيس مفهوم النص استغنتم بهذا

المدخل للولوج إلى بنيته وتحليله. هل يمكن شرح المنهج، والمفهوم،  
والمشكلات التي يثيرها؟

مطلعنا من المفيد أن نبدأ الكلام في هذا الموضوع بالتحليل التاريخي لتداول مفهومي التأويل والتفسير. قبل الولوج لناقشة المشكلات وشرح المنهج. لم تعد كلمة تأويل مقبولة عادة في الحديث عن القرآن في التيار السائد للفكر الإسلامي المعاصر، إذ درج العلماء المسلمون منذ القرن الرابع الهجري تقريباً، أي العاشر الميلادي - باستثناء الشيعة وبعض النحويين - على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل. وصار شائعاً أن التأويل جنس عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن ودخول في إثبات عقائد وأفكار - أو بالأحرى ضلالات - منه خلال تحريف عمدي لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية. صحيح أننا نجد عند جلال الدين السيوطي (القرن الخامس الهجري، الخامس عشر الميلادي) تمييزاً دلاليّاً بين مصطلحي التفسير والتأويل يضعهما معاً على قدم المساواة، منه حيث ارتباط كل منهما بالآخر، وحاجة التفسير، أو المؤول، لهما معاً، وذلك على أساس أن التفسير هو شرح معاني الكلمات المفردة في حين أن التأويل هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكنية واستعارة ومجاز... إلخ. لكنه ما يقوله السيوطي في القرن التاسع ليس في مجمله إلا إعادة صياغة وترتيب لما سبق قوله في القرون الأربعة الأولى وما تلاها بقليل وربما حتى نهاية القرن الخامس الهجري، حيث ينقل كثيراً من أقوال الإمام أبو حامد الغزالي. ومعنى ذلك أن الأقوال التي يرويها السيوطي عن السلف يمكن أن تؤخذ على أنها وصف للممارسة الفعلية في مجال التفسير في عصره، وهو العصر الذي كان يعتبر التأويل مصطلحاً مشبوهاً إن لم يكن سيئ الدلالة. ومنه الضروري أن نشير هنا إلى أن مصطلح التأويل اكتسب دلالة غير الحسنة تدريجياً، ومنه خلال عمليات التطور والنمو الاجتماعي وما يصاحبها عادة من صراع فكري وسياسي. ويمكن هنا أن



نستشهد ببعض الأقوال التي وردت متناثرة في كتب التاريخ والتفسير. -  
هذه الأقوال ما يروى عنه علي بن أبي طالب حين رفع الأمويون المصاحف  
على أسنة الرماح، بنصيحة الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام للقرآن  
الأمر الذي أحدث انشقاقاً في صفوف جيشه، فقال علي: «بالأسس حاربناهم  
على تنزيله واليوم نخاربهم على تأويله»، وهي عبارة تحاول أن تلفت أنظار  
الذرية استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية يحاولون اليوم  
التلاعب بالتأويل بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل، لكنه عبارة  
علي لا تتضمن أي دلالة معيبة لكلمة تأويل التي لم تكن بعد قد تحولت إلى  
مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف. والذي يؤكد ذلك أنه هو نفس  
الذي قال رداً على المحكمة كذلك: (القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنه  
يتكلم به الرجال). وهو الذي قال لأبيه عباس وهو يصعد المجمع مع الخوارج  
إلا تخажهم بالقرآن فإن القرآن محال أوجه، بل حاججهم بالسنة). وفيما يورد  
محمد بن جرير الطبري (القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي) عنه بعض  
التابعين في شرح الآية ٧ من سورة آل عمران، هناك من يقول عنه الذرية في  
قلوبهم منعه الذرية يتبعون التشابه أن المقصود هم الخوارج. والعبارة في  
دلائلها الحرفية تعني أنهم يقصدون إلى تأويل التشابه من القرآن وأتباعه  
بهذه الفئنة لأن التشابه لا يعلم تأويله إلا الله بنص الآية المذكورة. ولعلنا  
نعلم جميعاً أن هذه الآية صارت فيما بعد محور جدال عقيم بين المفسرين من  
الانجاءات والقرن المختلفة لا حول تأويلها وشرح معناها فقط، بل حول  
علامات الوقف والاتصال فيها كذلك.

ولعلنا لا نحتاج هنا لشرح ما هو معروف تماماً من تعدد التأويلات واختلاف  
التفسير بدءاً من القرن الأول الهجري، وهو أمر اتسع ونما في القرون التالية،  
حتى صار مصطلح المؤكدة يضم إلى جانب الخوارج، الشيعة والمعتزلة والمتصوفة.  
ولعل القرن الرابع الذي شهد نمو الفكر الشيعي على مستوى الصياغة

الفلسفية واللاهوتية، هو نفسه القرن الذي شهد قمة العداء بين الدولة السنية ممثلة في دولة الخلافة العباسية وبين الدولة الشيعية التي امتد سلطانها حتى القاهرة. وهو كذلك القرن الذي كان شهد الانتصار السياسي للفكر الفقهي السلفي المحافظ، حيث تمتع بتأييد ومساندة الدولة بدءاً من عصر المتوكل، بعد أن كانت في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الاعتزالي وتُعادي الموقف الفقهي السني. من الطبيعي أن يكون لهذا المشهد، الذي يصعب فيه التمييز بين السياسي والفقهي، أو بين الديني والديني، تأثيره في إضلال دلالة التحريف بدلالة التأويل. الأمر الذي جعل مُصطلح التفسير يتقدم تدريجياً ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية.

ولكي تتضح أبعاد هذا الإحلال لمصطلح التفسير محل مصطلح التأويل ينبغي العودة لكلمة تفسير في مجال التداول اللغوي. ومن الجدير بالذكر أن كلمة تفسير لم ترد في القرآن سوى مرة واحدة، بينما وردت كلمة تأويل سبع عشرة مرة. وإذا أخذنا النص القرآني -الذي طالت فترة نزوله أكثر من عشرين عاماً- نموذجاً لما يسي في الدراسات اللغوية معدل الانتشار لجاز لنا أن نقول إن كلمة تأويل تنتشر في اللغة العربية في عصر القرآن سبع عشرة أضعاف انتشار كلمة تفسير. لهذا بالإضافة إلى أن كلمة تفسير -وهناك خلاف حول جذرها اللغوي، هل هي من الفسر أو من السفر- تعني في الغالب ما يقرب إلى حد كبير من معنى الترجمة الآن، وإن كانت ترجمة داخل النظام اللغوي نفسه. من هنا نفهم لماذا أطلق ابنه جني (أبو الفتح عثمان، القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي) على شرحه لديوان المتنبي اسم التفسير وهو مجرد شرح لعاني المفردات. أما أول كتاب كبير في شرح القرآن، وهو كتاب محمد بن جرير الطبري، الذي ضم داخله كل ما سبقه في مجال شرح النص القرآني، فقد أطلق عليه اسم جامع البيان من تأويل القرآن وهو يبدأ كل آية بالشرح قائلاً: تأويل قوله تعالى... وخلاصة ذلك أن ما يقوله السيوطي من

الفرق بين التفسير والتأويل وأن أولهما بمثابة تمهيد للثاني ضروري له، كلام صحيح في مجمله، وفي الممارسة الفعلية لعملية التفسير، التي هي التأويل لا بد من المرور بالتفسير. لكنه وصف الممارسة العملية لا يكفي لبيان ما حدث من تفضيل لمصطلح التفسير على مصطلح التأويل، وهو الأمر الذي حاولنا شرحه باختصار فيما مضى. ولكنه ألا يفضي هذا التفسير الذي قدمناه إلى إبراز أن مشكلة إشكالية في المصطلحات ذاتها، فضلاً عن عملية التأويل في الممارسة العملية؟

كان هذا محوراً من أهم المحاور في دراستي كلها، وليس في كتاب مفهوم النص وحده، إذ قد لا يعلم كثير من الناس عن دراستي عن إشكالية التأويل عند المعتزلة في كتابي الأول الاتجاه العقلي في التفسير، وعن دراسة نفس الإشكالية في الفكر الصوفي في كتابي فلسفة التأويل. وباختصار كانت مشكلة التأويل-ولا تنال- من المشكلات التي أحدثت انقساماً حاداً بين مختلف الفرق والتيارات في الفكر الإسلامي، اختلافاً كان يفضي أحياناً إلى التنازع والاقتتال. ولم يكن هذا الخلاف ليقف عند حدود المعنى والدلالة، بل كان يطال بنية النص القرآني ذاتها؛ فالخلاف حول ما هو محكم وما هو متشابه خلاف بعيد تفكيك بنية النص، لأن المحكم الذي لا يحتاج لتأويل، عند فريسي صار هو المتشابه، الذي يتطلب التأويل، عند الفريسي الآخر. وقد أثار أمر هذا الخلاف حول بنية النص، فضلاً عن الخلاف حول دلالة، مجموعة من التساؤلات عندي.

لعل أهم هذه التساؤلات هو التساؤل حول إمكانية التمييز بين تأويل مشروع وآخر غير مشروع، وعلى أي أساس يمكن إقامة مثل هذا التمييز؟ من داخل هذا التساؤل، الذي يتعلق أساساً بالتفسير، انبثق سؤال يتعلق بطبيعة النص (القرآن) وماهيته. كان السؤال عن مفهوم النص هو محور الدراسة الثالثة في سلسلة دراستي. كان انبثاق السؤال كما هو واضح تابعاً من جملة شروط معرفية وأخرى تاريخية واقعية. كيف يمكن تحديد بنية النص؟ وبالتالي كيف يمكن الوصول إلى منهج للتأويل يتلاءم مع طبيعة النص ويراعي بنيته الخاصة؟

كشفت الدراسات التاريخية النقدية لعلوم القرآن أن النص القرآني كان في منشأ تكوينه مجموعة من النصوص، ولم يكن نصاً واحداً؛ فلم ينزل على النبي محمد (ص) مرة واحدة، بل نزل مجزأً على مدار بضع وعشرين سنة. والقرآن نفسه يكشف لنا كيف استنكر أهل مكة لهذا التنجيم فقالوا ضمه ما قالوا معترضين: {لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة} الفرقان (٢٥/ ١٢٢). لكنه هذه النصوص التعددة أدمجت في نص واحد، لا على أساس ترتيب نزولها بل على أساس لم تُكتشف قواعده اكتشافاً تاماً بعد؛ وبالتالي يواجه الباحث بنيتين يطلو عليهما في علوم القرآن: ترتيب النزول، وترتيب التلاوة. في البنية الأولى، أي علاقة النص بسبب نزوله، نستطيع أن نتحدث عن نصوص بصفة الجمع، لا عن نص واحد. في البنية الثانية، التي تمثلت من خلال مرحلة التدوير والتفعيد، يكون الحديث عن نص واحد، رغم أننا نحتاج إلى دراسات ودراسات، أسلوبية ودلالية من منظور متقدم جداً، للكشف عن قانون التركيب، الذي أدمجت على أساسه النصوص في نص واحد. لا نجد في علوم القرآن سوى شذرات متفرقة، تمثل محاولات جنينية، لتحليل البنية الآنية للنص، أي علاقة الآيات في ترتيبها داخل السورة الواحدة من جهة، والعلاقات بين السور وترتيبها في المصحف من جهة أخرى. لهذا يُفرض بنا إلى القول إننا في التعامل مع القرآن تفسيراً وتأويلاً يجب أن نميز بين مستويين أساسيين كليين من مستويات السياق :

المستوى الأول هو مستوى النزول الكلي، وهو القرن السابع الميلادي، وهو سياق يشمل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، إلى جانب الديني والفكري والثقافي. وهذا المستوى يتضمن مستويات كثيرة يكفي هنا الإشارة إليها في إجمال:

١- سياق موقع شبه الجزيرة العربية على خريطة الصراع الدولي بين القوتين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية .



٢- أهمية مكة بالنسبة لطريق التجارة بين الشمال (الشام) والجنوب (اليمن)، رحلتا الشتاء والصيف اللتان أشار إليهما القرآن.

٣- الأحوال الدينية في شبه الجزيرة العربية وإلى أي حد تأثرت بمسيحية الشمال ويهودية الجنوب وقهجرة قبائل الجنوب اليهودية إلى يثرب. وفي هذا البعد من أبعاد السياح يتحتم دراسة أنواع وأنماط المسيحية، وطبيعة العلاقة أو العلاقات الدينية بين مسيحيي مكة وكنيسة الحبشة.

٤- مكانة قريش الاقتصادية والدينية وطبيعة التنافس بين فرعيها الرئيسيين، وهو التنافس الذي يعد الصراع بين بني هاشم وبني أمية بعد الإسلام تطوراً له، علاقة قريش .

٥- طبيعة العلاقة بين مكة ويثرب تجارياً ودينياً. إن أية دراسة للقرآن، وأي تفسير أو تأويل له، تستبعد أو تتجاهل هذا المستوى الشامل من السياح، وما يتضمنه من سياقات جزئية، ستفضي بالضرورة إلى الانحراف في التعامل مع افتراضات تحددها أساساً أيديولوجية الباحث .

المستوى الثاني هو مستوى النزول التدريجي، أي المستوى الذي يدرك منهجياً المنشأ التاريخي لبنية القرآن. وفي التعامل مع المستويات الجزئية التي يتضمنها هذا المستوى الكلي الثاني يجب على الباحث أن يضع في اعتباره أن الترتيب الحالي لأجزاء النص، ترتيب التلاوة، قد ساهم إلى حد كبير في تغويب إن لم يكن محو بعض المستويات الجزئية لهذا السياح. ولذلك يتطلب الأمر من الباحث أن يعيد قراءة الروايات والمؤلفات الخاصة بـ أسباب النزول أو التأويل والنسوخ قراءة نقدية تاريخية عميقة من الوقوع في أسر التبريرات والتأويلات ذات الطابع الدفاعي أو السجالي في تلك الروايات والمؤلفات. ولنضرب مثلاً لذلك ما نجده في كتب التأويل والنسوخ من مبالغات تتزايد مع توالي العصور، حتى ذهب البعض مثلاً إلى أن أية واحدة، هي ما يطلقون عليه اسم آية السيف نسخت أكثر من ثمانين آية في القرآن عن السامع والصبر

والاحتمال. والواقع أن مسألة النسخ استخدمت في حالات تندّ عمره المحصر لحل ما توفيه بعضه التفسيرية تناقضاً بين الآيات، وذلك دون أن يدركوا أن الترتيب الغريب للسياق الأصلي هو الوهم بالتناقض، وأن العودة للسياق التاريخي لأسباب النزول كفيل بإزالة وهم التناقض ذلك. فهذا بالإضافة إلى أن قراءة دقيقة للآيات التي استند إليها القائلون بالنسخ تكشف أنها فهمت بطريقة متسرفة غير دقيقة. فقوله تعالى: {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم بأن الله على كل شيء قدير} (البقرة، ١٠٦ / ٢)، في سياقها السردية، تتحدث عنه المعجزات التي وقعت على أيدي الأنبياء السابقين، ولا تتحدث عنه آيات القرآن. والآيات ١٠٨ وما بعدها تؤكد ذلك، {أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سأل موسى من قبل ومنه يتبدل الكفر بالإنحياز فقد ضلّ سواء السبيل}. أما قوله تعالى: {وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم\* ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاء بعيد} (الحج، ٢٢ / ٢٥ - ٥٢)، فالسياق فيها واضح يشير إلى واقعة إلقاء الشيطان على لسان محمد - من خلال أمنيته أن يؤمر بدعوته أهل الحل والعقد في مكة - عبارات مدح لبعضهم البعض؛ فالنسخ مقصور به المحو والإلغاء.

الملاحظة خارج السياق هنا: القرآن يثبت أنه نص أشجع من المؤمنين به، من حيث تعامله مع هذه الواقعة. وعلينا أن نلاحظ هنا أن الواقعة الأصلية تتعلق ببيان سورة النجم الكية، بينما سورة الحج مدنية، الأمر الذي يرجع احتمال أن الآيات مكية أدرجت في سورة مدنية، وهو أمر عادي في ترتيب التلاوة).

هذه بعض المشكلات التي على الباحثة مراعاتها حين يتعامل مع البنية الآنية للنص، بنية تركيب التلاوة. ويتضمن السياق التاريخي-سياق ترتيب

النزول-مستويات أخرى تمثل مجمل علوم القرآن؛ التمييز بين المكّي والمدنيّ، والاهتمام بـ أسباب النزول. وإذا كان علماء الأصول يؤكدون أهمية أسباب النزول لفهم المعنى، فإن مجمل السيلان التاريخيّ الاجتماعيّ-القرن السابع الميلاديّ-لنزول الوحي، الذي سبقت الإشارة إليه، هو الذي يمسك الباعث منه أن يميز-في إطار الأحكام والتشريعات متلا-بين ما هو منه إنشاء الوحي أصلاً وبين ما هو منه العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام. كما يمسك التمييز في هذه الأخيرة بين ما قبله الإسلام تقبلاً كاملاً مع تطويره، كالحج مثلاً، وبين ما قبله جزئياً مع الإجماع بأهمية تطويره للمسلمين مثل مسألة العبودية وقضايا حقوق النساء والحروب. وإذا كان علماء الأصول يرون أن أسباب النزول لا تعني وقتية الأحكام ولا اختصارها على السبب فوضعوا قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فإن القراءة السياقية تضع تمييزاً بين المعاني والدلالات التاريخيّة المستنبطة من السيلان من جهة، وبين المغزى الذي يدل عليه المعنى في السيلان التاريخيّ الاجتماعيّ للتفسير من جهة أخرى. وهذا التمييز هام جداً، بشرط أن يكون المغزى تابعاً من المعنى ومرتبباً به ارتباطاً وثيقاً مثل ارتباط النتيجة بالسبب أو العلول بالعلة، وألا يكون تعبيراً من لغوي المفسر ووثباً على المعنى أو إسقاطاً عليه.

٢- يتبع المستوى السابق مستوى آخر هو سيلان السرد، والمقصود به التمييز بين ما ورد على سبيل التشريع (وهو يتضمن مستويات فرعية لا يتسع المجال للإفاضة فيها) وبين ما ورد على سبيل المساجلة أو الوصف أو التهديد والوعيد أو العبرة والوعظة... إلخ.

٣- مستوى التركيب اللغوي، وهو مستوى أعقد من مستوى التركيب النحوي الذي اهتم به المفسرون؛ لأنه يتناول بالتحليل علاقات مثل الفصل أو الوصل بين الجمل النحوية وعلاقات التقديم والتأخير والإضمار والإظهار - الذكر والم حذف والتكرار... إلخ. وكلها عناصر دلالية أساسية في الكشف عن مستويات

المعنى . تلك هي العناصر الدلالية التي تناولها عبد القاهر الجرجاني في كتابه  
الهام دلائل الإعجاز تحت مفهوم النظم ، وقد تناولناها بالتحليل في ضوء علم  
الأسلوب أو الأسلوبية في دراسة مستقلة .

٤- ثم يلي ذلك مستوى التحليل النحوي والبلاغي الذي لا يقف عند  
حدود علم البلاغة التقليدي بل يوظف أدوات علم تحليل الخطاب وعلم تحليل  
النصوص في إنجازاتها المعاصرة . ومن شأن هذا التوظيف أن يكشف عن  
مستويات أكثر عمقا وتركيبا في الخطاب الإلهي لا مجال هنا لشرحها .

قبل هذا كله فلا خلاف على أن القرآن نص ديني ، وكأي نص ديني ، فإن  
بنية التعبيرية بنية أدبية ، من حيث أنه نص يستهدف التأثير في المتلقي  
واقناعه بأدوات ووسائط تعبيرية أدبية رغم تباينه المضامين أحيانا . إذا سلمنا  
بالتقسيم الفلسفي لمستويات الخطاب الإلهي كما صاغها أبو الوليد بهر رشيد  
مثلا ، والذي قسمها إلى خطابي للعامة ، وجدلي للمتكلمين ، وبرهاني للفلاسفة ،  
فإن اللغة المستخدمة في كل تلك المستويات تتطلب تحليلا أدبيا أولا . إذا سلمنا  
بالتقسيم الموضوعي للخطاب القرآني : القصص ، الوعد والوعيد ، التشريع ،  
الأخلاق ، وصف اليوم الآخر والجنة والنار ، مجادلة المشركين وأهل الأديان  
الأخرى .. الخ ، فالتحليل الأدبي يظل هو المدخل اللازم الوحيد لكشف  
الدلالة .

ههل من الشروع أن نقر بإعجاز القرآن ، وإن تعدد المدخل الأدبي منهجا  
لدراسته في نفس الوقت ؟ كيف نوفق بين القول بالمصدر الإلهي وبين تحليله  
بالتأهيج الدنيوية ؟

• افتراضه التناقض هنا ، ومنه ثم طلب التوفيق ، يفترضه أن القرآن  
وتحليله يتطلب منهجا إلهيا يتلاءم مع مصدره الإلهي . وفي هذا الافتراض ما  
فيه من تناقضات منهجية ولاهوتية وتاريخية . الخطأ المنهجي يتمثل في افتراضه  
أن القرآن ليس رسالة اختار مرسلها أن يستخدم لغة المتلقي ، الذي هو



بالأساس بشر، أي كائنه اجتماعي تاريخي أول: {قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي إنما الرّكسم إله واحد} (الكهف، ٨ / ١١١٠. وفصلت، ٤١ / ٦). و{قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً} (الأنبياء، ١٧ / ٩٣). واللغة المختارة -

ثانياً - هي اللغة العربية التي نعرف تاريخها ونعرف أدبها، فهي ظاهرة اجتماعية ثقافية تحيل بدورها إلى الإنسان التاريخي: {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم} (إبراهيم، ١٤ / ١٤)؛ و{إننا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون} (الزخرف، ٤٣ / ١٣)؛ و{إننا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون} (يوسف، ١٢ / ١٢)؛ و{كذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد} (طه، ٢٠ / ١١٢)؛ و{هذا لسان عربي مبين} (النحل، ١٦ / ١٠٢). وأيضاً: الشعراء، ٢٦ / ١٩٥؛ والرعد ١٢ / ٣٧؛ والزمر، ٣٩ / ٢٨؛ وفصلت، ٤١ / ٣؛ والشورى، ٤٢ / ٧؛ الأحقاف، ٤٦ / ٣.

فإذا كانت الرسالة موجهة لتلئ اجتماعي تاريخي بلغة اجتماعية تاريخية، فهل هناك من منزع غير مناهج البشر للفهم والتحليل؟ ربما منشأ وهم التناقض هو تخيل التعارض بين مفهوم الإعجاز وبين ربط القرآن بمناهج التحليل الإنساني، وهذا محض تخيل. لو تتبعنا المناقشات التي دارت حول قضية الإعجاز، فسنجد السهل أن ندرك أن النقاش تركز بصفة أساسية حول الإعجاز اللفوي والبلاغي. وكانت مرجعية النقاش ومعايير التقييم تستند إلى النصوص الأدبية والشعرية العربية قبل الإسلام، الأمر الذي جعلنا نقول بالطمأنينة إن مقاربة قضية الإعجاز كانت مقاربة أدبية. وقد صاغ عبد القاهر الجرجاني تلك المقاربة صياغتها النهائية الأكثر نضجاً في بيان تاريخ الفكر الأدبي العربي في نظرية النظم. لم يقنع عبد القاهر بآراء سابقيه، ويرى، وفقاً لنظريته في النظم، أن الإعجاز كامنه في بنية القرآن ذاتها وليس خارجها بأي حال من الأحوال، وهو كامنه في كل آية من آياته طالت أم قصرت، وأياً

كان موضوعها: قصصاً أو تشريعاً أو عقيدة، إنذاراً أو بشارة أو وصفاً، وعداً أو وعيداً... إلخ.. هذا الإعجاز القاهرة يمكنه اكتشافها في كل عصر وفي قوائين يمكنه اكتشافها منه تحليل الكلام البليغ، ولا تتوقف معرفته على العرب الذين عاصروا الوحي. ويرى عبد القاهر أن الطريق الموصل إلى العلم بمعجزة القرآن الباقية أبداً واللائحة دائماً لمسه أراد الوصول إلى معرفتها فهي معرفة قوائين الكلام، التي لا مدخل لها بدورها إلا دراسة الأدب، والشعر بصفة خاصة. وطبقاً للقاعدة الفقهية المعروفة ما لا يتم فعل الواجب إلا به فهو أيضاً واجب تصعب دراسة الأدب واجباً دينياً لمسه أراد الوصول إلى معرفة براهين الإعجاز، التي هي حجة صدق النبوة والدليل الهادي إلى الإيمان الواعي، دون إيمان التقليد. لا يكتفي عبد القاهر بتأكيد أن دراسة الشعر واجب ديني، بل يتم أولئك الفقهاء الذين يقللون من شأن الشعر ويهونون منه شأن دراسته بأنهم في الحقيقة يسدون أمام العلماء طريق العلم باخطر قضايا الدين، ويقفون حائلاً بين العالم المسلم وبين أدائه لأهم واجباته العلمية. ليس علم الشعر إذن، فيما يرى عبد القاهر، مجرد علم مساعد لفهم القرآن يتساوى مع غيره من العلوم المساعدة، بل هو العلم الذي لا غنى عنه، والذي يحتمل قبل أي علم آخر مرتبة الضرورة القصوى، لأنه يقع في مرتبة الوجوب الدينية. من هنا يصعب علم العلوم، لا في الكشف عن الإعجاز فقط، بل في حسم الخلاف في قضايا التفسير والتأويل، وفي حماية الفسر والمؤكل من المغالطة في الدعوى أو الوقوع في أسر أوهامه الأيديولوجية.

وإذا كان عبد القاهر قد أخذ لا من جهود سابقه فقط، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار الأسدي، بل من إنجازات أرسطو اليوناني في كتابه الشعر والخطابة، فإن واجبنا كباحثين معاصرين أن نعيد منه إنجازات المناهج الحديثة المعاصرة في اللسانيات وعلم تحليل الخطاب والسمولوجيا، وكل ما تقدمه من آليات وإجراءات ناجزة لفهم القرآن وتحليله. إن التخوف من هذه

الإجازات، وتصور أنها تمثل تهديداً لقداسة النص، إنما تعكس رقة في الإيمان وضعفاً في الثقة بالنفس، إن حسنت النوايا. أما إذا غاب حسه النية، فإن التخوف تعبير عنه موقف ضمني يعكس حرصاً على إبقاء الحال على ما هو عليه لصالح قوى يهدد التجديد والتقدم مصالحها. نعود فنؤكد أن القرآن نص ديني يعتمد أسلوباً ولغة أدبيين؛ فهو نوع من الخطاب مستقل بذاته، إنه كما قال طه حسين بحسب: (ليس شعراً وليس نثراً ولكنه قرآن). والمدخل الأدبي لفهم القرآن وتحليله أحياء في العصر الحديث محمد عبده، وطوره طه حسين، وصاغ منهجه أمين الخولي، ووجد المنهج تطبيقات له في دراستي كل من شكري عيلو (يوم الحساب في القرآن) ومحمد أحمد خلف الله (الفقه القصصي في القرآن). ولعله من الطريف أن يعلم القارئ أن سيد قطب وأخاه محمد قطب لهما مساهماتهما في درس القرآن درساً أدبياً، الأول في كتابيه (التصوير الفني في القرآن) و(مشاهد القيامة في القرآن)، والثاني في كتابه (منهج الفهم الإسلامي).

وفي يقيني أن هذا المنهج في أصوله الثرائية ويتواصله مع التطور المذهل في مناهج القراءة والتحليل هو القادر على حماية النص الديني من التوظيفات الأيديولوجية التي شهدناها في القرن العشرين، سياسية كانت أو اقتصادية، علمية كانت أو فلسفية. إنه بمكسه الباحثة من التمييز بين مستويات سياقية ثلاثة على الأقل تتفاعل في إنتاج المعنى والدلالة: المستوى الأول هو مستويات السياق التاريخي التي أسهبنا في شرحها من قبل، ويرتبط بهذا المستوى المعنى التاريخي الناتج عنه تلك القراءة السياقية. المستوى الثاني هو سياق القارئ أو الباحث المعاصر، وهو المستوى المنتج للمعنى المعاصر، الذي هو ناتج تفاعل المعنى التاريخي مع سياق القراءة في بعدها الراهنة. وهذا يحيل على المستوى الثالث، وهو مستوى القارئ الناتج عنه تفاعل السياقين السابقين، والذي يتحتم أن ينبش عنهما من خلال وهي الباحثة النقدي بموقفه وإدراكه النقدي لتجهيزاته

السبقة، وهو الوعي الذي يعصمه من تركها تعمل وتمارس تأثيرها من خلف ظهره. وهذا الوعي يحمي الباحث من عمليات الإسقاط أو التحريفات الدلالية من الحاضر على الماضي عنوة، بفرصه مغزى عصري على معنى تاريخي يتناقض معه. لا يجب أبداً أن ننسى أن حسه النوايا أحياناً يفتح أبواب الجحيم، فقد آمننا أن الإسلام ديه القومية العربية، وأما أنه ديه الاشتراكية والعدل الاجتماعي والجهاد ضد الإمبريالية والصهيونية. ثم دارت الحياة دورتها، فإذا مطلوب منا أن نؤسس أن الإسلام ضد القومية، وأنه ديه الربيع والتجارة وحماية الملكية الفردية، وأنه أخيراً ديه السلام والتسامح.

القول بأن النص قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثم للشرح والتأويل، يضر فمناً فكرة مغلغها أن ثمة بنية داخلية مرنة للنص القرآني. هذه البنية الداخلية تتسع بدرجة هائلة من القصص والغنى، كأنها تنوم، لا يمكن الادعاء في أية لحظة تاريخية بأن هذا النص قد استنفد محتواه، أو تمت الإحاطة به معرفياً. والبال أن لكل نص لغوي - سردي أنس معرّفني وأيديولوجي، وأنه - مهما كان مطوّعاً - يظل محمداً بنزمو إنتاجه، وبأن كفاءته المعرفية والأيديولوجية تظل محدودة بأثرمنه ثقافية معينة، وبسياقات تاريخية واجتماعية معينة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ثمة عتبة زمنية معينة (حد أبستشي) يغدو ممكناً عندها القول بأن هذا النص قد استنفد طاقته ومعطاه المعرفي والأيديولوجي، وفقد كفاءته، وصار ينتمي إلى ثقافة الماضي. وإذا تحول إلى نص ميت فإنه لا يثير فينا سوى التسلية والاستمتاع بوصفه مكوناً من وهي الماضي، ويكون الوقف منه كالوقوف من حكاية فلكلورية، أو كوقوف الثقافة المعاصرة تجاه الملاحم هوميروس أو شجرة أنساب الآلهة لهزيود، أو كوقوفنا تجاه ملحة جلجلش.

معنا نقول من الوجهة المعرفية إن أي نص تظل دواله الإشارية والدلالية مرتبطة بعصر إنتاجه، ولكنها تظل مشعة ودالة مادام العصر يكرر



زائنه أو يعاد إنتاجه. وحين يحدث تغير جوهري في بنية الثقافة قد تفقد بعض الإشارات الدلالية قدرتها على الإشتعاع فتخفت ولكنها لا تموت أبداً؛ إذ تظل لها القدرة على القيام بوظيفة الشاهد التاريخي. والأمثلة التي طرحتها تقف عكس استنتاجك، فالنص الميت لا يسلي ولا يمنع بأي حال من الأحوال. ثم إن فعالية النصوص -أو تفعيلها- ليس مرهوناً فقط بنظرة العلاقة ميكانيكي بما يليها من عصور معرفياً وأيديولوجياً؛ لأن العصر -أي عصر- ليس ثقافة واحدة مصونة بقدر ما هو تفاعل لتقالات ولغات تتباين في علاقتها بالماضي والاستعداد من نصوصه تبيناً معقداً. انظر مثلاً إلى إحياء النصوص العربية السردية القديمة بلغاتها المختلفة -تاريخية، سياسية فلسفية- صوفية، وحكاية سردية- في الأدب العالي-أمريكا اللاتينية مثلاً- فضلاً عن الأدب العربي. إذا أخذت مثلاً آخر فهو النص الشكسبيرى، فمما السهل أن تلاحظ أن الدوال التاريخية يعاد تفعيلها من خلال عرضها عرضاً تأويلياً؛ مشاهد الساحرات الثلاث مثلاً، أو مشهد التسع في هامليت لا يتم إسقاطها في العروض المعاصرة، بل يعاد تأويلها.

والسؤال هنا هل يمكن قياس النص الديني على النصوص الإنسانية البشرية قياساً حرفياً؟ ولا أريد هنا أن أدخل في نقاشه لاقوتي مع أن ذلك مشروع ودارد، ولكنني أعني أواصل تحليلي من خلال المدخل الأنثروبولوجي. وبداية فلا بد من القول إن أي نص -ديني أو دنيوي- معرض لأن يموت حين يولد بالسكينة القلبية؛ إذا لم يجد قارئاً، كما أنه عرضة لأن يعيش إلى الأبد كلما تزايدت عملية الإقبال على قراءته. النصوص الدينية تحيا أو تموت بحسب إقبال المؤمنين عليها أو بحسب إعراضهم عنها، ولكننا لا نعرف نصاً دينياً واحداً مات موتاً تاماً. في حالة القرآن فإن أي دراسة لتاريخ التفسير تكشف عن قيام التأويل دائماً بدور الرافعة الدلالية لأدنى إشارة في النص كان يمكنه أن تتعرضه لصير التحول إلى مجرد شاهد تاريخي. لقد قام المعتزلة بدور بناء في

تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجود مع تغير العصر بما أحاطه به تدفق ثقافي من كل المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية ١٠٠ع. كانت بلورة مفهوم المجاز بمثابة أداة ناجعة جداً في استعادة حيوية ونضارة المعاني والدلالات التي كانت مهددة بالشحوب. وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات بحيث تعبر عنه آفاق أرحب، وتأويلات محي الدية به هربي بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحياً وأخلاقياً وفلسفياً. توقفت هذه العملية من تفعيل المعنى والدلالات وإعادة تفعيلها مع دخول المسلمين عصر الركود والانحطاط. في العصر الحديث بدأت إعادة التفعيل في عصر النهضة عند زعماء الإصلاح الديني، الأفغاني وعبد، واليوم نشهد عراقاً حول المعنى والدلالة من خلال توظيف مفاهيم وإجراءات تنبأ به بين ضعف الكفاءة وقوتها. لكنه التغير المذهل في القرن العشرين، ويجب أن نعترف بصراحة تامة، قد أحال بعض النصوص، خاصة تلك التي تتعلق بنظام العبودية وأحكامها التشريعية، إلى مجال التأمل التاريخي. صحيح أن هناك من يحاول أن يجادل في أنها قابلة للتفعيل في المستقبل إذا تغيرت الأحكام، لكنها محاولة تستند إلى سند التمييز بين النسخ والنسأ، أي الموقف حكمه مؤقتاً - صار هو بذاته شاهداً تاريخياً. واذ يستمر النص قادراً - بمشهد المؤمنين به فعاليتهم - على الإشعاع يظل حياً. ولا شك أن الوعد الإلهي بمفظ الذكر: {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون} (الحجر، ١٥ / ٩) يمثل حافزاً للمؤمنين على الوفاء الإلهامي لقاء هذا الوعد الإلهي .

تعود الريادة العلمية في التأكيد على البعد التاريخي واللفظي للنصوص إلى نقالة النهضة والتنوير ورجالها، أوستريك، سبينوزا، ريشار، سومون، فولتير، هؤلاء الذين أسسوا الدراسة النقدية للنصوص المقدسة على نزع القداسة عنها؛ إذ تعاملوا مع النص تعاملهم مع الوثيقة التاريخية. في التراث الإسلامي، وفي حقل دراسة تاريخ القرآن، يمكنه تقصي نزوع من هذا القبيل

يتصل بعملية جمع القرآن وتثبيتته. نمة مُشكلة تتعلق بالزيادة أو النقصان،  
بالتعديل أو التحريف، طبقاً لرواية العديد من المصادر التراثية التي لاحظت  
غياب الاتساق التاريخي والبنوي المنطقي للنص القرآني وفي الاعتبار التوثيقي  
التاريخي. نذكر رواية أبي الفداء، فهرست أبيه النديم، كتاب المصاحف لأبيه  
أبي داود السجستاني. هنالك إذن إرغاضات لدراسة النص القرآني دراسة  
تاريخية توثيقية، إلا أن الآن بل هنالك إمكانية مشروعة للعودة إلى هذا  
الموقف وإحيائه للانطلاق منه نحو دراسة النص دراسة لغوية وتاريخية؟ إلا أن  
في ذلك مدخلاً أكثر أهمية لدراسة القرآن دراسة نقدية تاريخية لغوية على  
نحو ما فعل عصر النهضة بمجاه الكتاب المقدس، بحيث يبقى الإسلام والإيمان  
كطالب روحية مُقدَّسة مع إبراز الإطار الإنساني للكتاب على الأقل من جهة  
جمعه وتوثيقه؟

\*\*\*أريد أولاً أن أصنع بعض التفاصيل الواردة في السؤال، هذه المادة، أو  
المواد التاريخية، التي ذكرتها لا تمثل أي نوع من أنواع الدراسة التاريخية. إنها  
مجرد مرويات؛ أي مادة تاريخية تحتاج هي نفسها للدراسة بمنهج النقد التاريخي،  
وبالتالي فليس فيها نزوع يمثل موقفاً من أي نوع. الأمر الثاني أن البحث عن  
الاتساق المنطقي في نصوص ما تم إدماجها في بنية نص واحد يمثل نوعاً من  
الوثب على طبيعة النص ومطالبته بما لا يملك. وقد بالغ كثير من الباحثين  
الفريبيين في طلب هذا الاتساق المنطقي منطلقين من ذات المنطلقات المنهجية  
التي سبقتها في دراسة الكتاب المقدس. الأمر الثالث أن القرآن ليس وثيقة  
تاريخية، ولم يزعم ذلك أبداً، وإن كان يحتمل على شذرات من الإشارات  
التاريخية، أكد محمد عبده أنها لم ترد مورد السرد التاريخي، وإنما وُظفت للعظة  
والعبرة. وقدّم محمد أحمد خُلف الله في رسالته عن الفهم القصصي في القرآن  
تحليلاً وافياً لهذه القضية. المُشكلة أن بعض المسلمين يقفون موقفاً عجيباً من  
هذه المسألة، ويتصورون أن القول بأن القرآن ليس تاريخياً يمثل إهانة للقرآن

وكفراً بقداسته. أما تأصيل مسألة تاريخية القرآن، أي نسبته للتاريخ، وبعده  
البشري الإنساني، فهو أمر غير مستحيل منهجياً من خلال التحليل الدلالي  
والتاريخي، الذي أشرنا إلى بعض أبعاده فيما سلف. تتمثل المشكلة الحقيقية في  
حال الجمود المسيطرة في مجال الخطاب الديني، والتي ترى في كل تجديد خطراً،  
وفي كل تفكير كفراً.

ولقد سبق أن نوّهت بوجود مرحلتين في تاريخ كل النصوص الدينية:  
مرحلة ما قبل التقعيد، حيث يكون النص مرناً على مستوى بنيته ومنطوقه،  
والمرحلة الثانية مرحلة التقعيد، حيث يتم تثبيت النص بنية ومنطقاً. في حالة  
القرآن فلم يكن الجمع الأول في عصر الخليفة الأول تقعيداً، بل كان مجرد  
تجميع لما هو متناثر من نصوص مدونة تدويناً بدائياً. كان الجمع الثاني في عصر  
الخليفة الثالث هو أول محاولة للتقعيد، ولكن طبيعة الكتابة العربية في ذلك  
الوقت جعلت النص المعبر نصاً رسمياً، بإحراز المصاحف الأخرى، نصاً  
يستعصي على القراءة منفرداً، أي دون حفظ مسبق. السبب في ذلك أن نظام  
الكتابة لم يكن قد عرف بعد تمييز الحروف التشابهية الرسم بالنقط، فكانت  
تشابه الياء والباء والتاء والنون، كما تشابه حروف الجيم والحاء والثاء... إلخ. وكان  
هناك من جهة أخرى غياب كامل لحروف الحركات كالضمة والفتحة والكسرة،  
فضلاً عن علامات الترقيم التي تحدد بنية الجملة، وتبين بدايتها من نهايتها.  
صحيح أن تداول القرآن اعتمد بصفة أساسية على القراءة الشفاهية-الترتيل-  
لكن هذا التداول ذاته هو الذي سمح لتعدد القراءات، الناتج جوهرياً عند  
تعدد اللهجات العربية، والذي أصبح مشروعا على أساس أن القرآن أنزل على  
سبعة أحرف كلها شاف كاف، ما لم يحدث تحليل للحرام أو تحريم للحلال، وما  
لم تُسبّل آية رحمة بآية عذاب أو العكس.

ويبدو أن أمر القراءات صار سهواً لوحدة النص، فتصدى إليه مجاهد في  
القرن الرابع وقيد هذه الكثرة بسبع قراءات، وما سواها اعتبر شاذاً. ومنه



الواضح أن حصر القراءات في سبع اعتبرت هي وحدها المشروعة-السنة-له علاقة بالحديث المشار إليه، لأن هذا الحصر الذي قام به أبه، مجاهد لم يوقف سيولة القراءات، ومنه تم إضافة ثلاث قراءات فأصبحت القراءات السبع بها عشر قراءات، ما سواها ساذ. ولعل من أهم القواعد التي وُضعت لمشروعية القراءة هي أن تكون متسقة مع رسم المصحف ولا تخالفه، وفي هذا الشرط ندرك وعي العلماء بالشكلة وطبيعتها. ومنه السهم الإشارة هنا إلى أن هذه التعددية في القراءات سمحت بتعدد التأويلات اعتماداً على قراءة بعينها في سياق محدد، وعلى قراءة أخرى في سياق آخر .

لا خلاف على أن كل تلك المشكلات تحتاج لدراسات ودراسات، من شأنها أن تعين وعينا لا بتاريخ القرآن فقط-وهو أمر خطير في حد ذاته-بل بتاريخنا الثقافي والفكري في مجال نظريّة، أو نظريات التأويل بصفة خاصّة. لكن المخاوف غير المبررة، والفرع الناتج عن رقة الإيمان وضعف الناعة العقلية والفكرية، تقف حائلاً ضد أي دراسة علمية للقرآن وتاريخه فقط، بل للتراث بمجمله وللتاريخ كله. إن البحث في تاريخ القرآن، ورصد التحولات التي مر بها خلال مرحلة التقعيد وبعدها من خلال مسألة القراءات، من المناطق المحرمة في فكرنا الديني، وحتى إشعار آخر .

ما لود الوصول إليه هنا هو محاولة اكتشاف قرابة بين حركة النهضة النقدية والإصلاح الديني وموقفها من النص المقدّس .

\*\*\*القرابة غير موجودة لأسباب، لعل أهمها أن اللغة التي انتشر بها الكتاب المقدّس، لم تكن أبداً لغته الأصلية، بل كانت اللغة اليونانية. فقد تمت ترجمة العهد القديم إلى اللغة اليونانية (التي يطلق عليها اسم الترجمة السبعينية) في الإسكندرية خلال فترة حكم بطليموس الثاني (٢٨٥ - ٢٤٦ قبل الميلاد). أما كتب العهد الجديد فقد دُوّنت أساساً باللغة اليونانية الهلنستية، وكان ترتيبها الحالي، وتنقسمها إلى ٢٧ كتاباً، من صنع أمثاسيوس

(٣٦٧م) في الإسكندرية أيضاً. وكان منه الطَّبِيعِيُّ أن يعتبر مسيحيو العالم  
الهللينيستى كلاماً منه العهدية القديم والجديد - باللغة اليونانية - كتابهم  
المُقدَّس. ومنه اليونانية ترجم الكتاب المقدَّس إلى كل اللغات، كاللاتينية  
والألمانية (ترجمة مارتن لوتر في القرن السادس عشر) ثم إلى الإنجليزية  
(الترجمة التي تُسمى ترجمة الملك جيمس سنة ١٦١١) فبأقبي اللغات. وحين  
تحدث عنه الترجمة نتحدث عنه خروج النص منه إطار لفته الأصلية، أي عنه  
محرره منه منظوقه الأصلي، واندراجه في تعددية دلالية منه صنع الترجمة، التي  
هي في الأساس تفسير وتأويل.

حتى الإبقاء على تعدد الأنجيل في مجمع نيقية أوائل القرن الرابع  
أسهم في تثبيت هذا الوضع؟

• طبعاً، ناهيك عنه الأنجيل الأخرى غير المقتنة وغير المثبتة في المجمع  
الكنهوتية، وإن كانت متاحة للدارسين. سمعت أن هناك قرية في هولندا،  
يؤمها أهلها أن الأنجيل نزلت بلهجة أهلها. القرآن له تاريخ مختلف يتنوع  
بقدر هائل منه الثبات والناسك في منظوقه؛ إذ ظلت لفته الأصلية كما هي،  
وتعد القراءات لم يخرجها عنه إطار منظوقه الأصلي، وإن طرحت بعض أوجه  
للتأويل. منه هنا فإن تاريخ تفسير القرآن وتأويله لم يفارق ثبات منظوقه،  
والترجمات التي حدثت إلى الفارسية والتركية والأردية، ثم للغات الأخرى ظلت  
حريصة على طرح نفسها بوصفها تفسيراً. هنا لا حديث عنه ترجمة القرآن  
بل يقال: ترجمة معاني القرآن، رغم أن مصطلح ترجمة ينضمه نفسه لزوم  
معنى نقل المعاني منه لغة إلى لغة أخرى. وحتى في الترجمات إلى اللغات  
الأوروبية، كما في ترجمة آرييري، نستخدم عبارة *Qur'an Interpreted* ولا  
يقال *Translated*.

لكم الأمر للإيقاف عند حدود التفسير والتأويل، فممارسة الشعائر  
التعبدية عند كل المسلمين وعلى رأسها شعيرة ترتيب القرآن - بصرف

النظر عن خلفياتهم العرقية أو الإثنية أو الثقافية واللغوية - تتم باللغة العربية، لغة القرآن الأصلية. في المسيحية تم منع القداسة للترجمات، حتى صارت ممارسة الشعائر تتم باللغات المحلية. وبعبارة أخرى، تم إدماج النص المقدس إدماجاً تاماً في الثقافات واللغات المحلية، ولا أنسنة أوسع منه ذلك .

• لا يعد الإصرار على تدوير القرآن بلهجة قريش، أي على تثبيت نمط معين من القراءة، شكلاً من أشكال الاصطفاء العربي والأيدولوجي لإعادة البناء الوظيفي للقرآن؟

• نعم، هذه كانت محاولة لاستبعاد اللهجات الأخرى، ولا شك أنها ذات مدلول سياسي في سياقها التاريخي، وضمه محاولات قريش للاستئثار بالسلطة استناداً إلى مشروعية عليا. وفي ضمه لهذا الإطار تم تدوير المرويات عن فضل قريش على الناس. لكنه ما حدث كان شيئاً آخر، فتعدد القراءات وفي اللهجات استمر وتنامى كما سلفت الإشارة، لأن عملية التثبيت لم تتجاوز حدود رسم الحروف والكلمات دون تنقيط أو حركات وعلامات إعراب، ودون علامات ترفيم .

منعقد إلى مشكلة الناتج، إن أي منتج من الناتج يتصل بمحل أبيستمي معين وضمه إطار اجتماعي بعينه، من خلالها يتم إنتاج المعرفة وفقاً لهذا المنتج أو ذاك. ألا ترون أن الناتج الاستغرافية التي تتصل بمحل الدراسات القرآنية، وتتقنون استخدامها هنا في دراسة النصوص القرآنية - بخصوصيتها السالفة الذكر - تشكل عبئاً أيديولوجياً وثقافياً تنوء به على خصوصية النص، لأنها تطبعه بملاحمها الذاتية؟ لماذا لا تأخذ بعين الاعتبار الرأي الشائع بأن النص القرآني له خصوصية مطلقة وهوية ذاتية مستقلة، تجعله لا يُقرأ إلا بأدواته الخاصة؟ الغزالي مثلاً يرى أن القرآن لا يمكنه الإحاطة بأسراره إلا بالأدوات والفاتيح الخاصة به، ومن خلال الموازنة الصادرة عنه والفسرة فيه..؟

**\*\*كل نص يمتلك حقه في أن يضع قارئه في اعتباره طبيعته الخاصة، وأدواته التعبيرية، وآلياته في إنتاج الدلالة. لا يوجد نص عال معقد وآخر بسيط متواضع. الأغنية الشعبية مثلا، التي يُنظر إليها عادة بوصفها نصاً متواضعاً بسيطاً، تحتاج من الباحث أن يُحدد بُنيته، وأن يكشف قوانينها الذاتية، لكي يكون قادراً على تحليلها. ولكي نصل إلى معرفة خصوصية نص ما، واكتشاف طبيعته الذاتية وقوانينه الخاصة، نحتاج إلى أدوات وإجراءات منهجية، إذ النص لا يمنحك مفاتيحه تلقائياً. لو كان الأمر بهذه البساطة لما كانت هناك مشكلة.**

ولكن الحديث عن خصوصية كل نص، إلى درجة التفرد، لا يعني عدم وجود خصائص عامة وسمات مشتركة بين كل أنماط النصوص بما هي نصوص، ثم هناك الشروط العامة الخاصة بكل نوع على حدة من أنواع النصوص، وهي الشروط التي تميز بين النصوص الرياضية مثلا والنصوص الفلسفية أو العلمية أو التاريخية، وبين تلك جميعاً وبين النصوص الأدبية. وداخل النصوص الأدبية هناك الأنواع وتداخلها وتفاعلها... إلخ.. النص الديني أيضاً له خصائص عامة، لا تلغي خصوصية كل نص ديني على حدة. نحن هنا لا نتحدث فقط عن خصوصية القرآن مقارناً بالعهد القديم أو الجديد، أو بغيرهما من النصوص الدينية، بل نشير كذلك إلى الفارق بين خصائص القرآن وخصائص الحديث النبوي، وكلاهما نص ديني في إطار نفس العقيدة. وكل ما أسلفناه من تحليل لخصوصية النص القرآني وخصوصية تاريخه وتداوله لا ينبغي حقيقة كونه نصاً دينياً لغوياً يشارك النصوص الدينية الأخرى بعض خصائصها. بيد أن مسألة استخدام منبر أو منافع -يقال إنها غريبة بهدف التشويه بادئ ذي بدء- لدراسة القرآن يبدو هو الأمر المزعج والمثير للقلق عند الكثيرين. ولنا لا بد من التمييز بين نوعين من الباحثين، باحث يستورد المنبر ويطبقه تطبيقاً حرفياً أهمي دون مراعاة الخصوصيات المذكورة، ودون إدراك مدى المحولة الأيديولوجية في أدواته وإجراءاته، وهناك باحث آخر يعيد صياغة المنبر ويقوم بتعديل



الإجراءات والأدوات لتلائم إطاره الثقافي الخاص والمختلف. والسهولة الصعبة هي كيف نستخلص منه كل ذلك الميزان الحميد بقدر الإمكان. للنظر مثلاً إلى أداة مثل القياس في منطق أرسطو ونرى كيف قام الفقهاء والعلماء والفلاسفة المسلمون بتعريبها، فصارت أداة معرفية في متاهتهم.

• أنا أرتو إلى ما هو أبعد منه ذلك، أقصد البعد الأيديولوجي للمنهج؟

• لنعد ثانية إلى (عبد القاهر الجرجاني)، الذي أُنسب إليه ثقافياً، هل أدواته المنهجية خالية من البعد الأيديولوجي؟ واقع الحال أنه كان شعرياً في علم الكلام شافعياً في الفقه، وأنا لست كذلك، فلو قلدت منهجيته تقليداً أعمى وعلى نحو ميكانيكي، لوقعت في شرك أيديولوجية عبد القاهر. لكنه وعيي بمرجعية عبد القاهر الأيديولوجية بعصني منه ذلك. ما يقال عنه عبد القاهر يقال عنه أي منهج شرقياً كان أم غربياً. ومة مبدأ تعلمناه منه آفاق النقاسه في فلسفة التأويل المعاصرة الهرمنوطيقا. هو أننا، شئنا أم أبينا، لا نستطيع التحرر منه. تأثير تحيزاتنا ومواقفنا ومرجعياتنا المحملة بالأيديولوجيا، لكنه وعي الباحثة بهذه الحقيقة يساعده على مراقبة تحيزات ومواقفه، والتحكم في تدخلها في بحثه، دون أن يترك لها العنان لتعمل منه وراء ظهره. ولو تابعت كتاباتي لوجدت أمشاجاً منه رؤى وأفكار، منه منافع وأدوات وإجراءات بحثية، تنسب إلى أناس وتيارات شتى منه البنيوية والأسلوبية إلى التفكيكية وما بعد الحديثة. لكنه منه الصعب في تقديري أن نجد (تقليداً) ميكانيكياً، أو (نسخاً) حرفياً لمنهج مفروضاً على الموضوع.

• بالعودة إلى طه حسين نكتشف أنه سبب وإثار مشكلة شكل الخطاب

الذي طرح القرآن نفسه منه خلاله، اللغة، الإيقاع، السرد... إلخ، محاولاً أن ينشئ به منه البنية الميتافيزيقية. والسؤال الآن، لماذا منه بين الصيغ الأدبية اللغوية، الشعرية والشعرية، نزل القرآن على هذا النحو وبهذا الأسلوب وبهذه الصيغ منه البنى والدلالات والإيقاع... إلخ؟ لماذا لم يتخذ صيغة الشعر السائد لدى

العرب كشكل للخطاب؟ أو في الأدب اللغوي لدى الإفريسي منه باب الافتراض، وإذا جاز السؤال؟ ألا يشير ذلك إلى ارتباط أسلوب التعبير الأدبي النثري للقرآن بنزله ثقافي تاريخي محمد بهوي ناسه، وأنه قد توجه إليهم مخاطباً اهتماماتهم، أفكارهم ومشاعرهم، مجيئاً عن أسئلتهم الملحة، وإلا كيف نفهم دخولهم في ديه الله أنواجاً؟

•• بعيداً عن الافتراضات المحلقة في سموات غير مدركة، لم يكره للقرآن أن يتشكل في خطاب مفارن في أسلوبه وبنيته مفارقة تامة للمألوف والمعروف في أفق الثقافة. وقد سبق الاستشهاد بالآية {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين} (إبراهيم، ١٤ / ١٤)؛ ويجب أن نلفتنا كلمة مبين في تأكيد القرآن في أكثر من سياق أنه بلسان عربي مبين، ذلك أنها تحيل بدلالة المخالفة إلى وجود لسان عربي غير مبين. هل تلك إشارة إلى أن لغة القرآن ليست لغة قبيلة بعينها، وأن القرآن جمع في بنيته اللغوية كل ما هو مبين من اللسجات العربية تاركاً غير المبين، وموصلاً بذلك لغته الخاصة؟ هناك كلام للطبري يومئ إلى هذا الفهم، وهو بذلك ينفي أن القرآن نزل بلسان قريش. هل يمكنه أن تفهم الإشارة هنا - من منظور التحليل النقدي الأدبي - أن القرآن يميز نفسه عن نصوص الكهان التي اتست بدرجة عالية من الغموض الدلالي، وبدرجة من التعقيد الإيقاعي، كما يميز نفسه عن النص الشعري ببنيته الإيقاعية وتعالیه عن أفق الملقى العادي؟ كل ذلك محتمل، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار تأكيد القرآن أنه ليس شعراً وأن محمداً ليس شاعراً {وما علمناه الشعر وما ينبغي له}، وأنه بالتأكيد ليس سجع كهان وليس محمد كاهناً. وقد تناولنا هذه القضية في كتاب مفهوم النص تناولاً تفصيلياً. الأهم من ذلك أن غاية البيان تتطلب التواصل مع المخاطبين من خلال أدوات خطابية وأساليب تحقق تلك الغاية.

لكسره كل ذلك لا يعني أن أفس النص يظل محصوراً دلاليًا في دائرة المخاطبين الأصليين، وإلا كنا نتحدث عنه نص دعائي إشاري مغلق الدلالة. البنية الدلالية للنص القرآني أكثر تعقيداً منه أن يقف إشعاعها الدلالي عند حدود إطار منشئها الثقافي واللغوي وحدود لحظة بنائها التاريخية. المبدأ الذي صاغه الأسلاف من الفارق بين عموم الدلالة وخصوص السبب - حين قالوا: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب - يصلح هنا للتطبيق مع بعض التعديلات الضرورية. في لغة القرآن تغيب كامل للزمان وأسماء الأشخاص والأحداث، يفعل ذلك حتى في السرد القصصي، ولهذا أمر عمر بن الخطاب بالترتيب المحالي حين أعاد تشكيل بنية النص بإدماج النصوص الجزئية، بطريقة تخفي علاقاتها الزمان - مكانية، أي علاقاتها بتاريخها الذي يمسك أن يحصر دلالاته في إطار اللحظة التاريخية، لهذا الإخفاء يمنع الأحداث والأشخاص والوقائع، أبعاداً لزمانية، تُصفاً اللغة بذلك من بعدها الإشاري مُطلقاً المجال مفتوحاً لبعدها الدلالي .

### • بمنهجها مدلولاً كونياً...؟

• بال ضبط، فتظل بالتالي قادرة على إنتاج دلالات لانتهائية. والسؤال: لماذا لم يتخذ القرآن شكل الشعر أو شكل سجع الكهان سؤال مشروع. وطرحه هو الذي مكنتنا من إدراك خصوصية بنيته اللغوية ونسقه الدلالي. ودعني هنا أطرح مسألة التحدي من جديد، فالقرآن كما نعلم تحدى العرب أن يأتوا ولو بمثل أصغر سورة من سوره، وقد فهم أن التحدي كان موجهاً أساساً إلى الشعراء، وباعتقادي أن التحدي كان للكهان. وربما يعزز هذا الاعتقاد أن الاستجابة للتحدي جاءت من جانب مدعي النبوة مسولمة، وإن كانت استجابة فاشلة. والكهان كانوا يزعمون قدرتهم على الاتصال بعالم الغيب، كما كانوا يزعمون أن لغتهم وهي من الغيب، وهذا سر تعقيد بنيته الدلالية، وهناك تشابهات ملحوظة بين لغة القرآن ولغة سجع الكهان، خاصة السور المكية

البكرة النزول، لكنه تشابه لا يفضي أبداً إلى التماثل. والحاصل أن القرآن ليس شعراً، وهو كذلك ليس نثراً، بل هو - يؤكد طه حسين - قرآن، بمعنى أنه نوع مستقل بذاته بنية ولغة ودلالة. وليس معنى ذلك أن نفترض مفارقتَه مفارقة تامة - تصل إلى حد القطيعة - مع النصوص السابقة عليه أو المعاصرة له في تاريخ الثقافة العربية. افتراض مفارقة القرآن التامة مع ما سبقه من نصوص يتعارض مع وظيفته الاتصالية. ومع كونه مفهوماً، وهو افتراض لا يقل خطأ عن الافتراض المقابل بأنه يتشابه تشابهاً كلياً معها من حيث اللغة والبنية والدلالة .

\* إن قراءة حفرية في النص القرآني تطرح تساللاً استراتيجياً، بموجبه يكشف النص، ليس فقط عن علاقته العميقة بالسياق الزمني الثقافي السائد، وإنما يكشف بنفس القدر عن علاقته بالسياق الثقافي للآخر؛ إذ يتناص النص القرآني وبقوة مع الكتاب المقدس في بؤر نصية (سرديّة، رؤيويّة، وصفية) ومع نصوص أسبى، زرادشتية، مانوية. هذا التقاطع على المستوى النصي يدعم تاريخيّة النص القرآني من جهة، كما يوضع للمتلقي آليات التماثل والاختلاف والتوازي والتقاطع مع النصوص السابقة من جهة ثانية. ولعل هذا النمط من القراءة يُفضي إلى الكشف عن أهم قوانين التشكل والتبين في القرآن. إن استنثار مفهوم التناص Intertextuality في استراتيجية تلك القراءة الحفرية من شأنه الاقتراب من إدراك أسرار صياغة النص؛ ذلك أن أغلب القراءات الحفرية للنصوص، والتي انجزت لحد الآن في العالم الإسلامي، ما زالت بعيدة عن اختبار مفهوم التناص في مجال دراسة النص القرآني .

\*\* نعم في مجال الدراسات القرآنية ما زلنا نجاهد جهاداً حثيثاً - من أجل مزيد من الفهم العلمي - لإعادة زرعه في سياق ثقافة القرن السابع ونصوصه، سواء كانت تلك النصوص عربيّة أو غير عربيّة، نصوصاً مدونة أو نرائناً شفاهياً. بل إن التعامل مع القرآن بوصفه نصاً لغوياً مع التأكيد المتواصل لكونه وحياً من



الله يلقي ما يلقي منه انعام واضطهاد. ودراسة علاقات التناص بكل ما تتضمنه من مستويات، وما تنطوي عليه من استراتيجيات (تشابه، تضاد، تضمين جزئي أو كلي، اختصار جزئي أو كلي، حذف جزئي أو كلي، إزاحة كُليّة أو جزئيّة، نصوب، تصحيح، إعادة إنتاج .. إلخ) مسألة على درجة عالية من الأهمية، لكنها تحتاج إلى مؤسسات بحثية قادرة على تمويل الدراسات التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية التمهيدية، والتي تعد مقدمة ضرورية لإمكانية البدء في الدراسات النصية الحفرية بدرجة عالية من الكفاءة. والأهم من ذلك إعداد الكوادر البحثية المعدة إعداداً علمياً يجعلها مؤهلة للدخول في مثل تلك الدراسات. ومن المؤسف أن مثل تلك الأبحاث تتم في الجامعات الإسرائيلية، وفي أقسام الدراسات التوراتية، وهي دراسات ازدهرت في القرنين الأخيرين بعد اكتشاف مخطوطات البحر الميت، وقبلها مخطوطات مجمع عمودي في صعيد مصر. أيه نحه من هذا كله؟ نحه في وادٍ غربي زرع من السبات العلمي والأكاديمي في كل المجالات، والأمر أسوأ في مجال الدراسات الدينية عامة، وفي مجال الدراسات القرآنية بصفة خاصة. نحه يا صديقي لا نملك في مجال الدراسات الحفرية منهجياً سوى ما يشبه إبرة الدبوس نخربش بها خربشات هنا وهناك، ومن أجل هذه الخربشات ندفع الثمن باهظاً من سمعتنا وكرامتنا، بل وحياتنا. لكننا نعلم - ما نزال - بالسَّبق.



برهان غليون

# إشكالية العروبة والإسلام

برهان غليون أستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة السوربون  
ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر فيها. وضع العديد من المؤلفات  
الرامة بالفرنسية والعربية، في قضايا الديمقراطية، والنظام الطائفي  
ومسألة الأقليات، وفي الدولة العربية والدينية .





• هل يمكن للإسلام أن يلعب في الشرق الدور نفسه الذي لعبته المسيحية ولا تزال تلعبه على صعيد الدولة في الوقت الراهن؟ وكيف تنظر إلى الدعوة إلى أسلمة الدولة في العالم العربي راجعاً؟

\*\* ينبغي التمييز بين السؤالين. فأسلمة الدولة شيء ومقارنة المسيحية في الإمبراطورية البيزنطية مع الإسلام اليوم شيء آخر. بالتأكيد إن تاريخ تكون الإسلام كجماعة وسلطة، وبالتالي شروط تفصل السياسة والدين، يختلف عما تاريخ تكون المسيحية كجماعة وسلطة أيضاً. وأول مظاهر الاختلاف وأهمها هو أن المسيحية قد ولدت وتبلورت عقائدها الرئيسية في ظل دولة إمبراطورية قوية وقائمة هي الإمبراطورية الرومانية، بينما نشأ الإسلام في حضرة جماعة كانت لا تزال تفتقر لبنية الدولة والسلطة المركزية. وهكذا اتجهت المسيحية في اندفاعها لتأمين نموها وتحقيق مبادئها وحماية الجماعة التي تمثلها نحو تكوين كنيسة مستقلة عن الدولة ومتعايشة معها. في الوقت الذي اتجه فيه الإسلام نحو بناء الدولة والسلطة المركزية المفتقدتين في الجزيرة العربية. ومن هنا يمكن القول إنه في أصل التجربة الدينية المسيحية وجد هذا التوازي بين هيتين مستقلتين تماماً بعضهما عن بعض، هما الكنيسة والدولة، بينما اختلطت في التجربة الإسلامية آلية تكوين الجماعة الدينية بالآلية تكوين الدولة الإمبراطورية. ومن هنا نستطيع أن نقول إنه في تاريخ الإسلام تطابق نشوء الدولة مع نشوء الجماعة الدينية كما ارتبط نشوء الدولة بنشوء الدين. ولذلك انطبع في مخيلة المسلمين بشكل قوي أن الإسلام لم يكن ديناً فحسب، ولا يمكن النظر إليه من زاوية كونه اعتقاداً دينياً وإيماناً محضاً، ولكنه دين ودولة، أي كان مؤسساً لدولة. ولا يعني ذلك أن بناء الدولة مُهمّة من صلب مهام الدين

أو أن في الدين الإسلامي نظرية جاهزة للدولة، ولكنه يعني أن انتشار الإسلام وتحقيق غاياته الدينية، وهي هداية البشر عبر طريق الرسالة الإلهية، قد عمل بشكل جانبي أو فرعي على نشوء دولة مركزية لم تكن موجودة من قبل، وذلك بقدر ما أدى الجهاد الذي انتظم منذ البداية في سبيل نشر الرسالة هذه إلى بناء نخبة إسلامية عابرة للقبائل والعصبيات وتكون قيادة فكرية وسياسية عقائدية حملت على عاتقها توحيد الجزيرة العربية. ومن هنا سميت هذه الدولة من قبل المؤرخين باسم الدولة الإسلامية. لكنه مشروع بناء الدولة لم يستفد فقط من النخبة الدينية التي وحدها الإسلام وصهرها في بوتقة فكرية وسياسية واحدة، ولكنه استفاد أيضاً مما قدمه الدين من مصدر للتشريع وبناء منظومة قانونية. ومن هنا ارتبط بناء الدولة في التاريخ الإسلامي بالفتوحات التي حققها جماعة المؤمنين عبر الجهاد الديني بقدر ما ارتبط وسيقل يرتبط حتى اليوم في وعي الجمهور الإسلامي الواسع بتطبيق الشريعة باعتبارها المصدر الأول للقوانين التي ينبغي أن تحكم الدولة. باختصار، اعتمدت الدولة في المنطقة العربية على العناصر الرئيسية التي أنتجتها الحركة الدينية في تقدمها الثقافي، سواء ما تعلق منها بميوسه الفتح أو بالقوانين المستمدة من الشريعة أو بنموذج السلطة التي مثلته رئاسة الرسول للجماعة أو الخلفاء الذين تبعوه واحتلوا المجال المدني من نفوذه وصلاحياته. ولهذا السبب نجد أن كل تغيير حدث في هذه الدولة كان يحدث في إطار ديني وتخضع في إدراكه لفاهيم وتصورات دينية أو يرتبط بتطوير أحكام فقهية ويستند في إقناع الناس بصلاحيته على شرعية دينية .

ومع ذلك إلا يمكنه معاناة بعضه التناقض في الحالتين المسيحية والإسلامية؟

\*\* نعم. تحدثت عن ذلك في كتابي الإسلام والسياسة: المدانة المفدرة. فننزع تفصل السلطة الدينية مع الدولة الإمبراطورية كان واحداً تقريباً في

العصر الإسلامي الكلاسيكي والعباسي بشكل خاص وفي الدولة البيزنطية. وهذا يبين أن تجربة القرون الوسطى في النهاية واحدة بما تتميز به من سيطرة العقائد السياسية المستوحاة من النظم الدينية. لكنه ينبغي أن نميز، بالنسبة للإسلام، بين الخلافة الراشدة، أي الفترة التي انتقلت السلطة فيها للخلفاء الأربع الكبار، وبين الدولة الأموية. أنا أعتقد أن الدولة بالمعنى العلمي للكلمة لم تنشأ في حضرة الجماعة الإسلامية إلا مع الأمويين. أما الخلافة الراشدة فقد جسدت حقبة أولى كانت الأسبقية فيها لما يمكن أن نسميه الثورة، أي نشر الرسالة والدعوة بوسائل سلمية وحربية معاً. وكان الخلفاء قادة حركة تغيير وتحويل عقائدي وديني، ولديهم سلطات مندرجة ببعضها البعض دينية وسياسية. فعلى هذا المستوى من منطق الحركة التغييرية، كما حصل في كل الثورات، ليس هناك فصل بين السلطات ولا تمييز. والتمييز بين الثورة والدولة أساسي في العصر الحديث، إذ ليست كل حركة سياسية دولة، ومنطق الدولة يختلف عن منطق الثورة اختلاف منطق التحويل والتغيير والانقلاب عن منطق بناء المؤسسات وضمان استقرارها وتباتها وفعاليتها، مما يعني أيضاً تحديد السلطات وتميزها وتعيين المرتببات في صورة دولة، وإن كانت تتسع من دون شك بقيادة سياسية قوية وملزمة وتعتمد على استراتيجيات حقيقية للفتح والانتشار. وغاية الحركة الإسلامية لم تكن بناء الدولة بالرغم من توليدها لها فيما بعد، وبشكل جانبي في نظري. إنما هي نشر الدعوة وتوصيل الرسالة التي كان يعتقد العرب أن الله اثنهم عليها. أما غاية الدولة فهي تنظيم الجماعة ورعاية مصالحها في إطار ممارسة منظمة للسلطة السياسية. الحركة الدينية تسعى إلى الهداية ونقل الناس من عبادة إلى عبادة أخرى. وفي اعتقادي أن جوهر الدين والفكرة الدينية هو البحث في المصير الإنساني أو التفكير فيه، أي مسألة المبدأ والنهاية وغايات الوجود ومعانيه .

## • كل ديه سماوي؟

• نعم، كل الأديان الكلاسيكية في نظري تشكل محاولات للإجابة على سؤال أساسي هو سؤال المصير. ولذلك فهي تركز على موضوع الخلاص، خلاص الإنسان بالعنى العيسى أي تحريره من العبت وانتقاده من العشوائية وانعدام العنى وغياب الأفس وانعاقه من أسر النظم الدينوية الظالة والقاهرة. وهذا مشترك بين الأديان السماوية المعتمدة على الوحي والأديان غير السماوية، أي التي ترتبط بمعلم ومرب كبير مثل الأديان الآسيوية. لكن الأديان تختلف في نظرتها لسبل الخلاص، فمنها ما يركز على الخلاص عبر طريق التوحد مع الله أو العودة إليه باعتباره المبدأ والأصل، ومنها ما يركز، كما هو الحال في الأديان الآسيوية من فكر الإله عموماً، على الانسجام مع الطبيعة والكون والذوبان في الوجود أو الأزل. وتعني مسألة المصير معرفة من أيسه ناتي، وأيسه نذهب، وما هي غايتنا من الحياة، وما هو مبرر وجودنا، وبالتالي ما الذي يعطي لحياتنا معنى؟. وهذه المسألة لا تُطرح إلا عند الإنسان لأنه يعي، ولأن وعيه يضعه مباشرة في مواجهة مواقف حدية كبرى مثل الموت والحياة التي يريد أن يعرف سرها ومآلها. لهذا هو موضوع الدييه الحقيقي، وكل الأديان تسعى إلى تقديم إجابات متنوعة معتمدة على القصص والأساطير والإنشادات الرمزية لعنى وجود الإنسان أو تخلى وهم العنى. وكلها تتحدث عن مصير الأمم السابقة وضياعها وتدعو إلى التمسك بمجموعة من الاعتقادات والقيم التي تضمنه للفرد التوحد في العالم مصيراً أفضل من الحياة وما بعدها معاً. ومن خلال قصص المصير هذه وأساطيره تربي الأديان الشعوب وتساعد لها على تجاوز قلقها وضياعها الوجودي.

وبالعكس، لا تبعت الدولة التقليدية على الأقل في الغايات ولا في المصائر البشرية البعيدة، وليس لديها ما يسمع لها بان عمل مسألة تقديم معنى للوجود والحياة على الأرض. إنها تبعت في الأمر والاستقرار وضمان



المصالح المادية وتنظيمها وتقييم العدالة حسب قانون معروف ومعقلنه، مستند أحياناً منه الشريعة وأحياناً منه التقاليد الإمبراطورية .

أما الدولة الحديثة فبقدر صدورها عنه فكر جديد يطرح إمكانية الخلاص على الأرض ومنه خلال تحسين شروط الإنسان الاجتماعية وبالاعتماد على التّقدّم والرفعي الذي يبعثه بناء العقل وتربيته وتعليمه، تشكل طبيعة مع الدولة الكلاسيكية في أنها تريد أن تكون هي ذاتها مصدر معنى جديد، ووسيلة خلاص. وقد قدّس هيغل الدولة بهذا المعنى، لأنها إطار الحرية التي هي غاية الإنسان ومصدر المعنى لحياته. ولذلك فإن الدولة الحديثة لا تقبل بأن تكون درعاً لجماعة دينية تتكون خارجها، بالنبوة والديّة، وإنما تطمح لأن تكون هي نفسها مبدأ تكوين جماعة جديدة، هي الجماعة القومية، أو الأمة. ولهذا هو أصل الصدام الذي ظهر في العصر الحديث بين الدولة والديّة أو بين الفكرة الدينية والفكرة القومية. وتنزع الدولة الحديثة (القومية أو الوطنية) إلى أن تجعل منه تحسين وسائل تنظيم المجتمعات والارتقاء بشروط حياتها على الأرض وليس في السماء طريقاً للخلاص الجمعي والفردى معاً، وبدلاً بشكل أو آخر للحل الديني الأخرى. ولهذا ما يفسر كيف يتراجع الحلم الديني بموازاة تقدم الدولة الحديثة وتعاظم قدرتها الفعلية على إيجاد حلول للمشاكل الاجتماعية، بحيث يصعب الأمل بالخلاص على الأرض أكثر سيطرة على الوعي الإنساني الحديث منه الرهان على الخلاص بعد الموت وفي الحياة الأخرى. وبسبب لهذا الطموح الذي ارتبط بإنشاء الدولة الحديثة نشأت السياسة الديمقراطية أو الوطنية التي تعتمد على مشاركة جميع الأفراد وتغير مضمونها تغيراً جذرياً. فلم تعد مهنة الدولة كما كان الحال في السابق حفظ الأمن الداخلي والخارجي وتنظيم الإدارة العامة المتعلقة بجمع الضرائب أو إعداد الجيوش، ولكنها تجاوزت ذلك نحو الاهتمام بحياة الجماعة في مختلف الجوانب. فلأن الدولة أصبحت مسؤولة في النظرية الحديثة عنه تأمين أفضل الشروط لتقدم المجتمع، صار

إصلاح حالة الاقتصاد وبناء السياسة المفتوحة وتطوير الثقافة وتأمين شروط التربية والتعليم للجميع وتنظيم العلاقة بين الطبقات والطوائف والجماعات المتباينة، صار كل ذلك من مهام الدولة وشؤون السياسة .

وبالرغم من أن جميع هذه الشؤون دنيوية تتعلق بتنظيم الحياة الدنيا إلا أنها شؤون مصيرية، أو تقوم على منطق الاهتمام بمصير الفرد والجماعة أو مواجهة مسألة المصير. ولذلك فإن الدنيوي أصبح يتنازع مع الديني على احتلال الفضاء الرئيسي للإيمان، أي مسألة الخلاص التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإيمان. وهكذا لم يبقَ للدين إلا الاهتمام بتنظيم الشأن الأخروي الذي تراجعت مركزيته كثيراً أيضاً مع نجاح الدولة الحديثة في إيجاد الكثير من الحلول للمسائل المصيرية التي كانت تواجه الإنسان وتجعله فاقداً كلياً للسيطرة على مصيره الفردي والجمعي وتعلقاً على المظلمة والشيئة والصدفة في كل مسعى من مساعيه. ولا يُغيّر من هذا الاستنتاج الطالبات المجرّئة بإعادة العمل بالقوانين الدينية في الحياة السياسية الحديثة. فليس ذلك إلا ثمرة الغيبة من السياسة في تجسيد حلم الخلاص العنوي وليس المادي فحسب، وفي بعض البلاد الفقيرة، في تجسيد الخلاص المادي ذاته .

كان ابنه خلدون قد ميّز في مقدمته بين السياسة العقلية والسياسة الشرعية واعتبر أن الفارق بينهما هو أن السياسة العقلية لا تهتم إلا بشؤون الدنيا، بينما تتجاوز الخلافة ذلك فتجمع بين الاهتمام بشؤون الدنيا وشؤون الآخرة معاً، أي إعداد الأفراد لها. ومنه المنكر أننعكس الآية تماماً اليوم، فنقول إن الفارق بين الدولة الحديثة والدولة الدينية هو أن الدولة الدينية لا تهتم إلا بإعداد الناس للآخرة. وإذا اهتمت بالدنيا فممن باب تحسين فرص هذا الإعداد. في حين أن الدولة الوطنية تهتم بشؤون الحاضر والمستقبل معاً، أي وضع الفرد ومصيره بعد تحويل مسألة المصير الميتافيزيقي لسالة مستقبل الفرد ومستقبل الأجيال القادمة .

## \* هذا ما قصدته \*

\*\* لم يكن للدولة القديمة، إذن، وفي الحقيقة، أي دين. كان دينها السلطة والحفاظ عليها بالدرجة الأولى والحرب والتوسع. أما الدين فقد كان اجتماعياً، أي مسألة تخص الجماعة لا الدولة. وكان مصدره من خارج الدولة كما كانت موارده مستقلة عنها وكان القيمون عليه وعلى نشره ورعايته تُخبأ مستقلة أيضاً عن الدولة. ولذلك لم تنشأ في الإسلام التاريخي عبادة للدولة ولا تقديس لها. أما الخلافة فقد اتخذت مع مرور الزمن طابعاً متالياً بموازاة تراكم معاناة المسلمين من الدولة، وغربتهم عنها، فكانت تبدو كما لو كانت الحقة الفردوسية الضائعة، حقة ما قبل الدولة القهرية. لكن لم ينظر المسلمون للخلافة على أنها نموذج مثالي للدولة وليس شيئاً آخر مُختلفاً عنها ومنافياً لها بما يحمله من بعد هداثي ورسالي، إلا في العصور الحديثة، وموازاة تقدمهم فيها. واليوم ينظر إليها المسلمون الذين خاب أملهم بالدولة الحديثة (الفريضة) وبسبب هذه الحيرة على أنها النموذج الإسلامي للدولة. وهي في الحقيقة كما ذكرت ليست كذلك. فبالرغم من أن الدولة ستستفيد من إنجازات الخلافة أو الحركة الإسلامية لتؤسس لنفسها وتتكون إلا أنها ستبقى دولة آلية أو آلة لا دين لها ولا علاقة لها بالعقيدة. إن تنظيم الإدارة المركزية وقواعد بناء السلطة والحفاظ على الأمن والسلام الداخلي لم تكن تختلف في جميع الإمبراطوريات السابقة كثيراً، رغم اختلاف الدين أو الاعتقاد الديني. إن ما كان يختلف هو العلاقة بين رجال السلطة أو الحكم المسكين بالقوة القهرية وبين رجال الدين القيمين على العقيدة. ولذلك أيضاً لم تكن ولادة الدولة الإسلامية حتمية في حضرة الدين. إن ما حصل هو عمرة دينامية تاريخية محضة. فقد وضعت الفتن بين أيدي العرب أراضٍ وشعوباً وموارد وإدارات إمبراطورية وجيوشاً ما كان بإمكانهم تجاهلها، ولا إدارتها على الطريقة القبلية التي كانوا يعرفونها. فأجبرتهم حاجات هذه الإدارة على التفكير في بناء الدولة، أي في إيجاد التنظيم المدني

للتّجميع ابتداءً من تنظيم الخراج إلى تنظيم الإدارة إلى تنظيم مالية الدولة إلى تنظيم الشؤون والأشغال العامة. وعندما بدأ المسلمون الفاتحون يشعرون بالحاجة إلى هذا التنظيم إلى جانب الدّين وموازاته، بدأ التّناقض يظهر في الحركة الإسلاميّة وبدأت الخلافات بين وجهات النّظر المختلفة حول تحديد اتجاه العمل والقيادة. وهكذا دخلت الخلافة أو حقبة الخلافة التي خضع فيها الزماني والدنيوي لنظم الديني، أي نشر الدّين وتوسيع دائرة الدّعوة، في أزمته التاريخيّة التي انتهت بانسحابها إلى الأبد .

وقد ميّز المسلمون بين الخلافة الرائدة وبين الدولة التي أتت بعدها وسموا هذه الأخيرة بالملك العضوض الذي بدأ بعهد الأمويين لأنهم أدركوا أن الملك يختلف كثيراً عما الخلافة الأولى، ذلك أن غايته ليست نشر الرّسالة ولكن إقامة سلّطة أو ملك سياسيّ، لا يهتم بالعقيدة، إلا بقدر ما يمكنه أن يستفيد منها. وبالفعل نجحت الدولة في إخضاع الدّين لحاجاتها الخاصّة، أي لقتضيات إقامة النّظام وبناء السلّطة المركزيّة بعد أن كانت أدوات السيّاسة، أعني الجيش والإدارة، في خدمة الدّين في عهد الخلفاء الراشدين. وهذا هو مضمون الإصلاحات التي سنّها الخليفة عمر بن الخطاب. فقد كان تنظيم العطاءات وترتيب الإدارة وسيلة في نظره لضمان السير المنتظم والنّسبي لجيوش المسلمين ومن وراء ذلك خدمة الدّين ونشر الرّسالة. وهذا هو أيضاً ما جعل المسلمين يطلقون على الغزوات الكبرى خارج الجزيرة اسم الفتوح، التي عنت في ذلك الوقت نشر الدّين الجديد. فهي فتوح لله ونصر له حسب الآية {إذا جاء نصر الله والفتح}. وكان المسلمون الفاتحون يعتبرون أنفسهم مكلفين بمهمّة إلهية كبرى، وأن الله قد اصطفاهم من بين جميع الأمم والشّعوب لحمل هذه الرّسالة. فكانت الروح الدينيّة هي التي تحركهم بالدرجة الأولى وتدفع بهم إلى القتال في أقاصي الأرض. أما في الحقبة التي أعقبت الفترة الراشدية، فلم تعد الروح الدينيّة هي المحرك الرئيسي للفتوح وحلت محلّها الروح السّياسيّة



والاستراتيجية، أي روح الصلحة والحلم ببناء إمبراطورية كبرى والدفاع عنه أمنها وسلامتها وضمان السيطرة على الأراضي والشعوب المفتوحة واخضاعها للإرادة السلطة المركزية .

لهذا فارق كبير بين الفترتين، ولا يمكنه لنا أن نفهم تطور الفكر السياسي والممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي اللاحق إذا لم نميز مسبقاً بين هاتين الحقتين ونذكر الفرق الكبير بين الروحية التي كانت تحركهما. في الفترة الراشدية كان المثال الأعلى هو الحكم الديني، ولو أن تطبيقه أو الوصول إليه استند إلى وسائل سياسية وعسكرية من نوع ما سميناها فيما بعد دستور المدينة أو الوثيقة التي عنت بتنظيم شؤون المدينة بين الجماعات الإسلامية وغير الإسلامية في يثرب بعد الهجرة. أما في الفترة التي تلتها فصارت السلطة السياسية بكل ما يميزها من شارات وطقوس وتقاليد وأصول هي النموذج والمثال، وصارت السلطة الدينية معززة ومدعمة لها .

\* لكنه ليس هناك، بالرغم من هذا التمايز، ملامح تشابه أخرى بين تاريخ الإسلام والسيحية في موضوع علاقة الدين بالدولة؟

\*\* كما ذكرت، إن المسار المختلف لتكون الدولة في الإسلام عنه في المسيحية هو الذي يُفسر العلاقة التميزية التي نشأت بين السلطين الدينية والزمنية في الإسلام وفي المسيحية، ثم في حال النظم الجتمعية في الدينيتين. لكنه هذا لا يمنعنا من ملاحظة الصفات المشتركة فيما وراء هذه الخصوصية. ولو قارنا بين الدولة الأموية أو العباسية وبشكل أكمل العثمانية مثلاً وبين الدولة البيزنطية لوجدنا أن هناك تشابهاً كبيراً في الموقع الذي كان يحتله الدين من الدولة. فقد كانت الكنيسة الأرثوذكسية ولا تزال حتى الآن في روسيا مرتبطة بشكل قوي بالدولة وقائمة على خدمتها. ومضمون هذا النموذج الذي نسميه القيصرية البابوية، أي تطابق القيصر السياسي مع البابا الديني. خضوع الكنيسة أو رجال الدين للدولة والسلطة السياسية من جهة، ورعاية الدولة

للكنيسة والدِّين من الجهة الثانية. وبالمثل، لقد كان العثمانيون أول من جرى في الإسلام مجرى تعيين شيوخ الإسلام ومفتي السلطنة. وبالرغم من أن رجل الدين احتفظ في الإسلام باختصاصاته التي لا يمكن لرجل الدولة أن يتعدى عليها، إلا أن الكلمة الأخيرة في السياسة العامة كانت بالتأكيد للسلطان الذي يعين كبار المسؤولين الدينيين، وكان ينظر إليه هو نفسه باعتباره الخليفة بقدر ما يرمز لهذا المنصب القلبي لوظيفة دينية .

لكن، لم يكن الحال كذلك في أوروبا الغربية حيث نشأ الصراع بين السلطتين الزمنية والدينية، في وقت مبكر. وقاد إلى حروب طويلة ومشاحنات بين الدولة والكنيسة أدت إلى نشوء الفكرة العلمانية. وهذا يفسر لماذا بقيت العلمانية أيضاً بضاعة أوروبية إلى حد كبير حتى وقتنا الحاضر وليست مسيحية كما يعتقد البعض. فلم يحصل مثل هذا الصراع على السيادة، أي على احتلال موقع السلطة الأعلى، داخل النموذج البيزنطي، ولا داخل النموذج الإسلامي حيث كانت العلاقات بين السلطتين الدينية والزمنية منظمة ومربطة حسب قاعدة تقاسم الصلاحيات الزمنية والدينية والحفاظ على التناغم والانسجام والتضيق لنظم الدولة وسيادتها المطلقة .

• هل يعني هذا أن المؤسسة الدينية لم تستحوذ في الإسلام على ثروة مستقلة، على ملكية خاصة وعلى تنظيم إقطاعي معينة على شاكلة الكنيسة الأوروبية؟

• طبعاً، كان للمؤسسة الدينية الإسلامية، مثلها مثل البيزنطية، موارد خاصة وأملاك. وفي بعض المراحل كانت الأوقاف الدينية مِهْمَةً جداً، وزادت أهميتها مع الزمن وتراكم الأملاك المنذرة للمساجد والجوامع والتكايا. بيد أن هذا لا يُغيّر من التحليل شيئاً. فليس سبب التّراع الذي وكّد العلمانية اقتسام الموارد أو حصول الكنيسة على موارد خاصة ومستقلة، ولكن التّنافس على من يحقّ له أن يقول الكلمة الأخيرة في القرار المتعلق بشؤون الجماعة. بمعنى آخر

منه له السيادة العليا، السياسية إذا شئت: الدولة أم الكنيسة، السلطان أم البابا؟ وترجمة مسألة السيادة كانت ترجمة مباشرة وعادية وليست رمزية. فكان لا بد منه أن يتحدد متلاً التالي: هل مباركة البابا، رجل الدين، شرط لا بد منه لتتويج الملك، الحاكم الزمني وإضفاء الشرعية على ولايته، أم أن الملك مستقل وهو مصدر سيادة عليا مستقلة وبالتالي يمكنه الصعود إلى العرش وممارسة الحرب والسلام والفتوى والتأثير على سلوك الناس واعتقاداتهم بصرف النظر عما يرى البابا أو يريد؟ وهذا لم يحصل في تاريخ الإسلام السياسي ببساطة لأنه منذ العهد الأموي حسبت السلطة السياسية الأمر لصالحها ومنعت نشوء أي كنيسة إسلامية تفرص سلطتها وسيادتها على الحاكم الزمني وتجبره على الخضوع لوصاياها وإرشاداتها .

كان الصراع إذن على السيادة لا على الموارد، ولم تنجع الدولة في فرصه نفسها في مواجهة تسلط الكنيسة إلا مرة خلال حروب عديدة شنها الأمراء ضد البابوات الذين كانوا يملكون مناطق شاسعة وتخضع لهم قوات عسكرية كبيرة يخوضون بها حروبهم ضد الملوك ويهددون سلطتهم بالفعل. وقد فرصه الملوك على البابوات التراجع عنه مواقفهم ومطالباتهم بالوصاية السياسية، مرة خلال معارك حربية كبدت الأخيريه هزائم حقيقية وأجبرتهم على توقيع اتفاقيات رسمية تحدد دور الكنيسة وتعرف بأسبقية دور الدولة. وكان التنازل الكبير الذي قدمته الدولة للكنيسة هو الإبقاء على بقعة صغيرة من الأرض تحفظ للبابا رمزياً سيادته حتى لا يكون تابعا للملك أو للسلطة السياسية، وهو ما جسده دولة الفاتيكان في روما. وفي إثر هذه الاتفاقيات اعترف البابوات بسيادة الدولة ومنه وراء ذلك بالضرورة استقلال الدولة عنه الدين، أي في الواقع وببساطة عدم تدخل البابوات في مسائل تعيين السلطة العمومية وإضفاء الشرعية عليها. لكن استقلال الدولة عنه الدين قد أدى أيضاً إلى انعتاق

الشرائع والقوانين الطبقة داخل الدولة ومن قبلها من الشرائع والقوانين الدينية في تعزيز استقلال السلطة السياسية وسيادة الدولة الزمنية .

هذه هي الجدلية التي أدت إلى نشوء العلمانية أي الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، في إطار تنامي فكرة الحرية الشخصية وموازاتها. وهي الجدلية التي ستمثل من دون شك على تطور الدولة الحديثة، التي ستبني الدعوة الدينية ذاتها في خلاص الإنسان وإخراجه من مأساة انعدام السيطرة على واقعه وأوضاعه وخضوعه لشروط حياة مأساوية مادياً ونفسياً، لكنه تجسدها من خلال سياسات عملية تهدف إلى تحسين شروط تفكير الناس وتكوينهم وتربيتهم العلمية والأخلاقية وبالتالي إنقاذهم على الأرض تاركة مسألة المصير الأخروي للإيمان كل فرد وجموده الخاصة واختياراته الذاتية. وهذا هو الجانب الوحيد الذي رفضت الدولة الحديثة أن تنفخ فيه من بين الجوانب المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والنفسية التي كانت الكنيسة تحتكر الحس الأول في الحديث والعمل فيها. ولم يكن لهذه الجدلية مكان ولا فرصة للوجود في نموذج الدولة البيزنطية المسيحية ولا في نموذج الدولة الإسلامية. ذلك أن ما احتاج الملوك الأوروبيون إلى قرون لا يتراعى بالقوة، أهني السيادة، قد حققته الإمبراطوريات الكلاسيكية المركزية بحرب واحدة طاحنة، وأحياناً لجزر استمرار الدولة والإدارة المركزيين وتفوقهما المادي والاستراتيجي على أي قوة دينية منظمة. وكان خصي هذه السلطة الدينية وتفرغ الإيمان من محتواه الضميري العيسوي وتحويله إلى مسألة مسامرة اجتماعية نتيجة لذلك السبب في قتل هذه الجدلية بتدمير القطب الإيماني الذي يشكل نقيض الدولة والسلطة السياسية المعتمدة أساساً على وسائل مادية وعقلية فحسب .

• كيف تفسرون إذن نشوء حركات دينية في الإسلام تتبع طريق التمرد على الخلافة نفسها مثل حركة بابك الخرمي وحركة القرامطة؟



\*\*\* تتبع هذه الحركات جدلية أخرى غير جدلية العلاقة بين الدِّين والدولة. إنها جدلية الصراع بين الطبقات أو بين الجماعات على الموارد المادية أو السياسية أو الثقافية. وفي هذا الصراع يمسك للجماعات المهتمة في الماضي والحاضر معاً استخدام الدِّين كمصدر للشرعية تماماً كما يمسك أن تستخدمه، بتأويل مختلف، الفئات الحاكمة. وكان هناك ميل كبير في التاريخ الإسلامي إلى توظيف التأويلات الباطنية للدِّين في النزاع السياسي ضد الإمبراطورية لكنه لم يمسك جوهر هذه الصراعات لا فصل الدِّين عن الدولة ولا ربط الدِّين بالدولة. إن الموضوع يتعلق بتوظيف الدِّين واستخدامه الاجتماعي.

• ألم تكن حركة توماس متمر من النوع ذاته؟

\*\*\* هذه أيضاً قضية أخرى، وإن كانت لا تنفصل عن الحركات الأولى. فقد جرت هذه الحركة في ظروف عقائدية مختلفة تماماً، كانت السيطرة الأيديولوجية لا تنزاع للدِّين فيها. ولذلك كان الصراع الاجتماعي في العصور بحري في إطار ديني حقيقي، أي يرتبط بمطالب رئيسية وأساسية، هي إعادة النظر في سلطة الكنيسة وتأويلاتها للنصوص وسياساتها العامة. لقد كانت ثورة ضد الكنيسة وليس ضد الدولة. وكان الطابع الديني والغايات الدينية فيه حقيقية ومسيطر. لذلك كانت النتيجة هي ما سمي بالإصلاح الديني أو فرعه تأويل جديد ومختلف للدِّين هدفه تقليص سلطة الكنيسة والهيمنة الكهنوتية المرتبطة بها. وليس الحال كذلك مع الحركات الإسلامية الراديكالية اليوم. فليس إصلاح الدِّين فيها، أو هناك تأويلات المحافظة التي تطرحها هذه الحركات هي رهان حقيقي في الصراع. إنها مجرد عملية إضفاء الشرعية على خطاب مضمونه الرئيسي هو الخروج على السلطة من قبل حركة اجتماعية عقائدية غايتها تغيير السلطة والنظام السياسي القائم، وهذه أهداف معلنة. بمعنى آخر ليس الصراع مع سلطة دينية أخرى من أجل تغيير مفهومنا عن الدِّين، ينجم عنه تغيير في العلاقات الاجتماعية لصالح فئات معينة من السكان،

ولكنه صراع مع سلطة سياسية هدفه تغيير طريقة الحكم وشكل توزيع السلطة لينجم عنه بالضرورة إعادة نظر في بعض التفسيرات الدينية، أو بالأحرى انتقاء لبعض النصوص والآيات وتأويلها بما يضي مشروعية على مقاومة السلطة السياسية. لذلك بقدر ما كانت حركة الإصلاح الديني دينية وأُنجبت حركة دينية قوية قامة، كانت حركة الاحتجاج الإسلامي السياسي المعاصرة سياسية وأُنجبت حركات ونظماً أو حكومات إسلامية في بعض البلاد وحروباً أهلية في بلاد أخرى من دون أي ثورة فكرية أو اجتماعية .

هل يمكن تطبيق هذا التحليل على ثورات الفلاحين في القرون الوسطى أيضاً؟

هذا يتوقف على أي ثورات فلاحية نتحدث. فبالأكيد كل تأويل جديد للدين ناجم عن حركة اجتماعية، وهو يعكس بالضرورة مصالح جماعات تائرة أو صاعدة، لكنه ليس من الضروري أن تقود جميع الصراعات الاجتماعية إلى ثورة فكرية أو دينية. ولا شك أن هناك علاقة عميقة بين الإصلاح البروتستانتي وثورات الفلاحين ضد الإقطاع، وبالتالي ضد الكنيسة التي كانت الإقطاعي الأول في أوروبا القرون الوسطى. لكنه هذا الصراع والإصلاح الذي نجم عنه لم يكن ضد الدين ولكنه بالعكس معه، وإنما كان ضد الكنيسة بوصفها مؤسسة ذات سلطة ومصالح دينية تابعة للفتات المسيطرة عليها. وليست العلمانية، أو فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية من إنتاج حركة الإصلاح الديني أي البروتستانتية، وإن كان لهذه الحركة دور غير مباشر وغير مقصود في دعم العلمانية بما وجهته من ضربات قوية للكنيسة زعزعت أسس استقرارها وسلطانها المادية .

أما في التاريخ السياسي للإسلام فلم يحصل شيء من مثل هذا الإصلاح الديني. فقد اتخذ الصراع منذ البداية تقريباً شكل النزاع بين المذاهب الثلاثة: السنية والتشيعة والخارجية على السلطة. واستخدم الدين والتأويلات

الدينية المحدودة بمسألة الخلافة والإمامة لإضفاء الشرعية على مشاريع السلطة المختلفة. لم تناقش علاقة الدولة بالدين ولا طرح موضوع هذه العلاقة بشكل علمي سه خلال صراع فلاهين محرومين ضد كنيسة إقطاعية يتحقق عبر تأويل جديد للعقيدة. لقد كان صراعاً بين وجهات نظر مختلفة في الشرعية، أعني شرعية الخلافة لا في أسس العقيدة الدينية. ولم يجر استلام الشيعة للسلطة في العهد الفاطمي إلى تغيير في علاقة الدين بالدولة لا بصورة مباشرة ومقصودة ولا بصورة غير مباشرة بل بالعكس زاد الطابع الأيديولوجي والدعائي الديني للدولة .

**يعني تغيير مدلول الدولة فقط وليس جوهرها؟**

**\*\* يعني أن حركة الصراع بين المذاهب الدينية السياسية في التاريخ الإسلامي لم تعمل على إعادة النظر في العلاقة بين السلطة الدينية من جهة والسلطة الزمنية ولم تغير من طبيعة العلاقة القائمة بين الدين والدولة. ولم تعد بناء مفهوم السلطنة ولا ألغت تقسيم الصلاحيات الذي يعتمد عليه هذا النموذج بحيث يختص الفقهاء ورجال الدين بشؤون العبادة وبناء الأحكام الشرعية أو الفقه، بينما يختص الأمراء بقضايا الإدارة والحرب والأمن والحسبة .**

**هل أنهم من كلامك أن الاختلاف بين المسيحية والإسلام لا يرجع إلى اختلاف جوهر في العقائد ولكن إلى وضع تاريخي محدد؟**

**ببالمضبط. إن نشوء العلمانية وعدم نشوئها لا يعود إلى اختلاف في جوهر العقائد ولكن إلى الهيئات والشروط التاريخية التي عاشتها المجتمعات الأوروبية والإسلامية. فنظروف ولادة الدولة في حضرة الإسلام وجدلية الصراع الاجتماعي في تاريخ العالم الإسلامي ما كانا لينتجا هذا الصدام الاستثنائي بين سلطة صاحب الكنيسة وسلطة صاحب السلطة. لقد كان الصدام داخل المجتمعات الإسلامية بين أصحاب مشاريع مختلفة للسلطة الواحدة نفسها، أي سلطة الخلافة العنصرية أو الدولة القيصريّة التي تتغطى بالشرعية الدينية. إن**

جوهر ما يدعو إليه كل من الدينين واحد ولكن الاختلاف ناشئ من الشروط التاريخية الخاصة التي تحقق فيها انتصار الحركة الدينية هنا وهناك وظروف المجتمعات الذاتية وخصوصياتها الثقافية والبيئية. ولهذا يعني أن النص ليس هو الذي يخلق المجتمعات وصيغ تنظيمها وليس هو الذي يصنع التاريخ. إن التاريخ هو الذي يعيد تأويل هذا النص أو يدفع المجتمعات لتأويله حسب حاجاتها وظروفها الخاصة. باختصار إن الناس هم الذين يصنعون التاريخ من خلال تأويلهم الدائم والمستمر للنصوص. وكل قراءة هي تأويل .

• إذن، كيف تُفسرون الدعوة الرأشنة إلى إقامة الدولة الإسلامية أو الدولة الدينية؟

• لا تعكس الحركات الإسلامية المعاصرة التي تطالب بإقامة الدولة الإسلامية التقليد الكبير الذي ساد خلال الحقب التاريخية المختلفة للمجتمعات الإسلامية الكلاسيكية. فهذا التقليد أقرب من أي تقليد ديني آخر لصيغة تقسيم السلطة بشكل واضح ودقيق بين الفقهاء والعلماء من جهة وبين الأمراء من جهة ثانية، بحيث لا يتعدى أحد على صلاحيات واختصاصات الآخر. وهذا هو جوهر الفكرة العلمانية مع فارن يتعلل بطريقة نظر الدولة للقوانين والشرائع المطبقة. وتشكل الحركات الإسلامية إذن قطيعة مع هذا التقليد. فلم يحصل في أي حقبة أن طالب رجال الدين كما هو الحال اليوم في إيران، النموذج الأبرز للدولة الإسلامية المعاصرة، بالحكم أو حاولوا انتزاعه من السلاطين. لقد كانوا يطالبون السلاطين بالعدل وتطبيق الشريعة ويعتقدون أن دورهم السياسي الرئيسي هو تقديم النص والنصيحة. وبعضهم كان يدعم الانتفاضات الشعبية ضد الحكام الظالمين. لكن لم يفكر أحد من العلماء المسلمين بإقامة دولة إسلامية، بمعنى دولة دينية محكومة من قبل رجال دين وناكرة لمشروعية السلطة الزمنية أو سلطة الأمراء سواء أكانوا عسكريين أو وراثيين. وفكرة الدولة الإسلامية المعاصرة أقرب في جوهرها من مفهوم الدولة



العقلانية الشرعية أو الاشتراكية من مفهوم الدولة السلطانية التي سادت عبر التاريخ الإسلامي الطويل .

على الشيعة والسنة معاً؟

مطبعاً يختلف التاريخ السياسي في الإسلام عند الجماعات السنية والشيعة والخارجية. مفهوم الإمام يعكس الترابط العميق بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. فالإمام هو الأمير والمرجع الديني معاً. لكنه تطور الشيعة منذ إعلان اختفاء الإمام قارب تطور السنة. إذ بغيبة الإمام انفصل صاحب الدولة عنه صاحب الرسالة. وقد ابتعد علماء الشيعة عن العمل السياسي خلال كل التاريخ الوسيط لأنهم اعتبروا أن كل من يأخذ السلطة في غياب الإمام مفتصب لها. وبقي الحال كذلك حتى مجيء القموني الذي أحدث ثورة في الفكر السياسي الشيعي عندما طور نظرية تمثيل الإمام أثناء غيابه من قبل الفقيه. وهكذا صار من الممكن لعلماء الدين المطالبة بمواقع وممارسة سياسيين بوصفهم نواب الإمام الغائب. كما صار من الممكن تصور دولة محكومة من الفقهاء لأول مرة في تاريخ المسلمين. إذ حتى في الحقبة الصفوية التي شهدت تشييع إيران، لم يكن رجال الدين الشيعة هم أصحاب الحكم أو المسكين بالسلطة. وقد التقت هذه الأفكار الشيعية الحديثة التي وجهت التفكير الإسلامي في اتجاه بناء دولة إسلامية وثورة إسلامية مع الأفكار السنية الحديثة أيضاً عند بعض الحركات السياسية الإسلامية التي نشأت بعد انهيار الخلافة العثمانية وكنعوية عنها. وصار مفهوم الدولة الإسلامية القائم على تطبيق الشريعة هو القاسم المشترك وقاعدة التقارب بين مواقف السنة والشيعة في العصر الراهن. ولذلك لم يعد هناك شعور قوي بأن هناك فرقاً كبيراً بين المذهبين. على الأقل في مسألة السلطة السياسية والدين .

• هل يفهم منه كلامكم أن النظرة إلى علاقة الدولة والدين أصبحت واحدة لدى رجال مثل محمد إقبال وحسن الترابي وروح الله الخميني، وأن نموذج الدولة الإسلامية واحد عندهم؟

• إقبال لا ينتمي إلى المنافع ذاته ولا إلى الشرعة ذاتها. فهو جزء من الحركة الإصلاحية والتجديدية في الإسلام الحديث الذي نشأ في مواجهة الفقهاء المحافظين والتعجيزيين من جهة، وكاستعداد للحد من السيطرة الغربية الزاحفة والإقتداء بنموذج المدينة الغربية في الوقت نفسه. وبالقابل حسن الترابي والخميني يتفقان كثيراً في مفهوم إقامة دولة إسلامية تكون الشريعة دستوراً لها. لكنه بالرغم من النزوع المشترك لجميع الحركات الإسلامية لتمثل الدولة الإسلامية كتجسيد لنموذج الدولة المحمدية الأول، تبقى هناك فروق قوية عند التطبيق. فالنظام الذي أقامه الترابي في السودان يختلف كثيراً عن الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي أقامها الخميني، والتي احتفظت إلى حد كبير بالبنيات الرئيسية للجمهورية الكلاسيكية. وبينما يسيطر على الجمهورية الإسلامية رجال دين تقليديون، تخضع السلطة في السودان لحكم بيروقراطي عسكري يدعمه حزب إسلامي عقائدي لا يستند على رجال الدين إنما هناك اشتراك في التوجه والأفكار الكبرى والتوجه العام.

• ليست جميع الدول الإسلامية دول دينية - على الأقل ظاهرياً - طالما أنها تقول في دساتيرها إنها إسلامية وهي تمارس الوصاية على الفرد باسم الدين أو التقاليد الدينية؟

• بالرغم من أن معظم الدول الإسلامية والعربية تقول في دساتيرها أنها إسلامية أو أن الدين الإسلامي المصدر الرئيسي للتشريع، إلا أن الواقع غير ذلك تماماً. والجمهور نفسه لا يعتقد أنها كذلك، بدليل أنه يترجمها أحياناً بالكفر أو على الأقل بأنها دولة تابعة وأجنبية. ويثور قسم كبير من الرأي العام الإسلامي عليها لأنه يجد فيها التجسيد الفاضح للدولة الديكتاتورية،

التي تسيطر عليها نخب هي أقرب إلى المافيا منها إلى نخبة اجتماعية برجوازية أو إقطاعية أو شعبية. أما تضمين الدستور بعض المرجعية إلى الدين فهو يهدف إلى إضفاء شيء من الشرعية السياسية على الدولة والقوانين الجديدة المستلزمة تلقائياً من المنظومات الغربية الحديثة، الفرنسية والسويسرية، مع إفراغ هذه المنظومات من مضامينها التحررية. والنص على إسلامية رئيس الدولة كما هو الحال في العديد من الدول العربية يهدف إلى طمأنة الرأي العام المسلم الذي عانى كثيراً في الحقبة الاستعمارية من إرادة إنكار هويته ودينه من قبل بناء الدولة الحديثة عنده، أي المستعمرية. ومن الصعب أن نقول مثلاً إن مثل هذا النص في الدستور السوري والمصري يعكس رغبة حزب البعث السوري أو الحزب الوطني الحاكم في مصر في تطبيق الشريعة الإسلامية فعلاً. إن الدول العربية الحديثة هي دول عصرية مثلها مثل الدول القائمة في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. لكن ضعف لمسرها الوطنية يجعلها تستمر في الاعتماد جزئياً على الدين للاحتفاظ بمقد أدنى من التواصل، أو هكذا تعتقد، مع المجتمع الذي يفرج كثيراً من اعتقاداته الدينية. لكن في الواقع إن معظم هذه الدول تبحث عن مصادر الشرعية في تحقيق إنجازات مادية وخدمات اجتماعية حديثة للمواطنين وتقريب أنماط حياتهم من نمط الحياة السائد في البلاد الصناعية المتقدمة.

ملكها ثعلبه من نفسها أنها إسلامية..؟

«قليل ما يحصل ذلك، وإذا حصل، فلا قيمة كبيرة لهذا الإعلان. وهو في حالة وجوده انعكاس لروح الانتهازية التي تميز النخب الحاكمة لا غير لأن الأيديولوجيا الإسلامية هي التي تسيطر اليوم على الرأي العام. لكن لم يكن الحال كذلك في الخمسينيات عندما كان الجمهور قومي التوجه، وكانت أغلبيته تؤمن بالفعل بصلاح العقيدة القومية وبالشعارات التي رفعها. وكان جوهر البرنامج القومي في ذلك الوقت تحديث الدولة والؤسسات وتجاوز المفاهيم والتصورات التقليدية الدينية وغير الدينية. وكانت النخب السياسية على رأس

لهذا التوجه بيساريها وليبراليها. ولم يتراجع الولاء لهذه العقيدة عند النخب وعند الرأي العام إلا منذ ثلاثة عقود بعد أن ظهرت النتائج الهزيلة لسياسات النظم والإدارات القوميّة، أي بعد أن ظهر فساد النظم القوميّة للعيان وعجزها عن تحقيق أي هدف من الأهداف الاجتماعيّة التي وضعت لها ولأهل الناس. فقد كان الجمهور العربي الواسع ولا يزال يحلم بتحقيق شروط حياة قريبة من تلك التي حققها المجتمعات الصناعيّة ويريد العودة إلى نظام القبيلة والطائفة والملة التقليديّة. وكان ولا يزال يطمع إلى تحقيق التّقدم التقني والصناعي ويُفكر من منظور الليبراليّة أو الديمقراطيّة أو الاشتراكيّة أو الجمهوريّة أو القوميّة أو الشيوعيّة، وكلها مفاهيم حديثة تماماً ولا علاقة لها بالديني ولا بالإسلام. ولم تظهر المجتمعات العربيّة الشك في هذه المفاهيم والعقائد الحديثة إلا عندما عاينت نوعية الحديثة التي نشأت عنها، أعني حداثة التمييز شبه العنصريّ والقهر والقمع والظلم والاحتكار والاحتقار وتدمير إنسانيّة الإنسان، لا حداثة الحرية والمساواة والعدالة والتضامن الاجتماعيّ والكرامة الفرديّة. فالذي قضى على صدقية العقائد الحديثة ليس الديني ولا تمسك الناس بالقيم الدينيّة ولكن خيانة النخب الحديثة نفسها للحداثة واستخدامها لقيمها وشعاراتها كغطاء لتحقيق مصالح شخصيّة مخفية وتنكرها لمسؤولياتها الاجتماعيّة والتزاماتها الوطنيّة.

وفي اعتقادي أن هذا التزوع الاجتماعيّ للتمتع بالقيم الحديثة لم يتغير كثيراً بالرغم من كل المظاهر الخادعة. فمهما كانت الأفكار والشعارات العلنية، يبقى في نظري السعي من أجل الحرية والمساواة والعدالة والكرامة الذاتيّة هو محرك المجتمعات الحديثة جميعاً، بصرف النظر عن دينها وأصلها وتاريخها. فجميعنا نعيش في التاريخ ذاته، ونحلم بالسيطرة على جزء من موارده وبأن نتعامل ونعامل على أساس المبادئ الحضاريّة التي أبدعها. وهناك صراع على الوسائل التي تمسك من تحقيق قيم الحداثة، وهناك اختلاف في وجهات النظر حول سبل



الوصول إليها، بالتَّحالف مع الغرب مثلاً وتمثل ثقافته وعلمه وأخلاقه أو بالصراع معه والاستقلال الفكريِّ والرُّوحيِّ والنفسيِّ الكامل عنه. كان العرب يؤمنون منذ خمسين عاماً مثلاً بأن الاستقلال والديمقراطية وتحديث الإدارة والقوانين والتصنيع والثَّورة الزراعية وسائل كفيفة بتحقيق هذه الغايات. أما اليوم فقد بدأت الشكوك تساورهم كما تساور في الواقع غيرهم من الشَّعوب الضعيفة في جدوى ذلك وقدرته على إيصال المجتمعات إلى السَّعادة. البعض يفتي على شكوكه بالحدّانة بالعودة إلى الدِّين وقِيَمه الثَّابتة، والبعض يفتي عليها بالهرب إلى الأمام والاختراق بشكل أكبر في الاستهلاك، والقسم الثالث ينحو، أحياناً باسم العلمانيَّة والحدّانة والعصرنة، نحو العدمية والتحليل من كل مسؤوليات جماعيَّة. كل هذه الاتجاهات تعكس رد فعل على أزمة الحدّانة التي أطلقت عليها في كتابي المحنة العربية الحدّانة الرثة لأميزها عن الحدّانة الأصيلة المنتجة لقيم الحرية والعدالة والمساواة والدَّولة القانونيَّة. الحدّانة الرثة تنبع بالضرورة رد فعل رثة، على الأقل حتى تنضج المعارضة وتتوضع رؤيتها للواقع والمستقبل والمعارضة الدينيَّة ليست في نظري اليوم لادينيَّة ولا معارضة ولكن رد فعل واعتراضه وضيقه ورياس وقنوط في الوقت نفسه. إنها تفريغ للدِّين من مضمونه الرُّوحيِّ والطوعيِّ وتجريد للسياسة من محتواها العقليِّ والتجربيِّ .

ملكه حتى في الخطاب القوميِّ، إلا نجدون أن هناك خلطاً بين مفهوم الأمة ومفهوم الدِّين أو الإسلام؟ إن مرجعية جميع الفكرية القوميين دينيَّة، ومنكسرهم العليا مجسدة في خلفاء أو رجال سياسة مسلمين تاريخيين، عدا عن أن رئيس الدَّولة في الدول العربيَّة ينبغي أن يكون مسلماً. باختصار لم يتمكّن الخطاب القوميُّ أن يفصل بين الدِّين والسياسة؟

• في هذه الافتراضات خلط كبير في موضوع القوميَّة والخطاب القوميِّ. فليس صحيحاً أن هذا الخطاب دينيٌّ في توجهه ومضمونه .

• لا أقول دينياً، ولكنه خطاب تنبأى وحداته النظرية ومفاهيمه، في بنيته، مع الخطاب الديني ..

• أو ممتزج بالديني. فكرة نقد الخطاب القومي على أساس عجزه عن الفصل بين الديني والزماني فكرة أبدعها بعض الباحثين الغربيين في الأصل الذين كانوا معاديين للقومية العربية، وأرادوا تشويه صورتها فقالوا إن العرب لا يزالون يعيشون في الماضي ويطمحون إلى إعادة بناء إمبراطوريتهم الدينية باسم العروبة. والمقصود الإشارة إلى الطابع الرجعي والتخلف والمخالف للعصر لهذه القومية .

وكل هذا هراء لا قيمة له من الناحية العملية، لقد نشأت الحركة القومية في البلاد العربية، تماماً كما نشأت في كل البلاد النامية التي كانت تحت السيطرة الاستعمارية في سياق إرادة التحديث وتمثل القيم العصرية وتحقيق شروط نهضة اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية، ولم تنشأ كرد فعل على المدانة. وقد كان المحرك لها في كل البلاد العربية وغير العربية إرادة الارتقاء بالنظم الاجتماعية إلى مستوى الدول الأوروبية والامتنال بها. وكان محور هذه الحركات منذ بداية القرن العشرين الصراع من أجل الدستور والحريات العامة والتنمية الوطنية. لقد كانت الحركة القومية في العالم كله قوة تحديثية، سواء في ما تعلو منها بالكفاح ضد الاستعمار ونظامه العنصري أو بتحديث شروط الحياة داخل المجتمعات المحلية .

وفي العالم العربي، كانت القومية هي التي صاغت شعار الديني لله والوطن للجميع . وهو شعار العلمانية الحقيقية لأنه يعني المساواة بين جميع الأفراد بصرف النظر عن عقيدتهم الدينية، أو بالأحرى استبعاد الديني من معايير تعامل السلطة القومية مع المواطنين وتقرير مبدأ تكافؤ الفرص فيما بينهم .

ومر أجل ذلك اصطدمت الحركات القومية في الخمسينيات والستينيات بالحركات الإسلامية التي كانت تنظر إلى القومية على أنها عقيدة أجنبية ومستوردة مثلها مثل الشيوعية والاشتراكية. ولم تكن العقائد القومية ولا برامجها ذات مصادر دينية أو غايات عبادية. لقد كانت عند ساطع المصري أو قسطنطين زريق أو موشيل عفلى أو سعد زغلول أو غيرهم عقائد علمانية ومستمدة من ثرات الإنسانية الحديث. ولا يُغير من هذه الحقيقة موقف كل واحد منهم في الإسلام واعتباره جزءاً أساسياً من ثرات القومية. فهذا من قبيل إهمال الثرات الماضي بحركة مُعاصرة، والاستفادة من الشرعية التي ينطوي عليها هذا الثرات الماضي الديني في سبيل التأسيس للجديد أو لدعم مواقفه في أوساط الجمهور. وإنكار أن الإسلام جزء أساسي من الثرات العربي والعالمي، أو إنكار أثر الإسلام في حياة المجتمعات العربية، بل في نبضة الشعوب ضد المحتلين ومن أجل الارتقاء بشروط الحياة الاجتماعية، عدا ما ينطوي عليه من أخطاء علمية وبنافاة للواقع، لا يعكس موقفاً أفضل من الناحية السياسية، ولكنه يشير بالعكس إلى سيطرة نزعة استلابية وتفريبية سطحية وسخيفة على أصحاب هذا الرأي في الوقت نفسه.

أما بالنسبة إلى الفلسفة القومية العربية، فقد كادت تخلو تماماً، بعكس ما تقول، من الصبغة الدينية على يد كبار مفكرتها، وفي مقدمهم ساطع المصري، الذي لم يحتفظ بعوامل أخرى لتحديد مرتكزات القومية العربية غير اللغة والثقافة والتاريخ، وأنكر أن يكون لديه موقع في بناء الوطنية العربية. وقد أعطت القومية العربية، ولا تزال، آثار ذلك باقية حتى اليوم للانتماء إلى القومية الأسبقية على الولاءات الدينية والطائفية. وبالعكس ما يشيعه بعض الناقدين السطحيين للقومية، وهي تستحق النقد لكونها على مستويات أخرى، لم يكن إهمال الحركة القومية، في العالم العربي والعالم أجمع، نتيجة فقدانها الطابع العلماني أو قائلها بين الديني والزماني وقبولها بأن يكون رئيس الدولة

العربية مسلماً، ولكنه كما ذكرت بسبب خيانة النخب القومية الحديثة و  
المدائية، خاصة تلك المتنية لأفكار الاشتراكية والقومية للشعارات التي رفعتها،  
أي للقيم القومية والاشتراكية، وقبولها بتحويل الموارد العامة للدولة والمجتمع  
إلى رساميل خاصة وشخصية، واحتكارها السلطة والإعلام والتصرف كما لو  
كانت ذات وصاية دينية إلهية على الفرد والمجتمع معاً .

وأنا أعتقد بعكس الفكرية القوميتين وأكثر منهم على كل حال، أن  
الإسلام بقي يلعب دوراً مؤثراً، ولا يزال، في تكوين الشعور القومي والوطني  
في البلاد العربية، وهذا لا يفنيه ولا يضر المشاعر القومية والوطنية. فهو  
يمثل عنصراً من عناصر الاستقلال عن الغرب المسيطر ومصدراً للتعبئة  
النفسية والفكرية ضد مخاطر الاستلاب والعدمية القومية .

هإذن، كيف تُفسر أسلمة ميشيل عفلق، إذا لم يكن هناك شعور بأن  
القومية العربية تعني الإسلام أو تفرصه النهائي معه؟ ألا تعتقد أنه كان  
يشعر بأن عرويته ستظل ناقصة ما لم يعدها بتدريسه خاص ومميز هو الإسلام،  
على الرغم من مزاعمه العلمانية العلنية؟

معتفياً الفرد لدينه ليس بالضرورة عملاً سياسياً ولكنه يمكن أن يكون  
عمرة حساسية فردية خاصة، لذلك لا يمكن اعتباره لتقرير استنتاجات عامة ولا  
يستطيع أحد أن يحكم عليه من الخارج. لا بد من معرفة الشخص عن قرب  
وفهم معاناته الخاصة التي ربما كانت في هذه الحالة بالفعل مرتبطة بتصوره  
لوقعه السياسي في تاريخ أمته ولعلاقته معها. لكنه لا ينبغي أن ننسى أنه في  
النهاية شخص. وهذا يعني أنه لا ينبغي الخلط بين مصر حركية سياسية  
والتجربة الشخصية لأحد ممثليها، حتى لو كان كبيراً .

هكذا للإسلام علق دلالة مميزة على هذا الصعيد، ثم إنك قد أشرت  
من قبل إليه وإلى نظائره كأمثلة نموذجية للمفكر القومي العلماني؟



\*\* لا، ليس لها دلالة عامة. نستطيع أن نذكر عشرات القادة القوميين العرب المسيحيين الذين احتفظوا بدينهم وكان لهم تأثير كبير على مواطنيهم المسلمين وغير المسلمين مثل قسطنطين زريس وجورج حبش ونايف حواتمة وغيرهم. ينبغي أن نفصل بين التجربة الخاصة والضرورة العامة لكل حركة. ويجب أن نؤسسه أن لكل شخص، بصرف النظر عن التزاماته السياسية، حياة شعورية وعاطفية وضمير ووعي ونقاط ضعف نفسي ونقاط قوة. وأن نحترم لهذه التجربة الخاصة والتأثر التي ألهمت. وإذا سألتني عن دلالتها الخاصة فهي تعني في نظري عكس ما تريد أن تستنتج منها تماماً. إن ميشيل عفلق لا يكشف بتحوله نحو الإسلام الجوهر الديني للحركة القومية العربية، ولكنه يمثل نوعاً من الاعتذار عن فشل القومية العربية أو التعويض عنها. إن عفلق الذي شعر في نهاية أيامه أنه لم ينجح في خدمة العالم العربي والتواصل معه عبر طريق القومية، أراد أن يؤكد لهذا التواصل والالتقاء والتماهي عبر طريق الانخراط في دية العرب الأغلبية والتحول إلى واحد مع الشعب الواسع الذي قضى حياته في الالتزام بقضاياها والتفكير بمصيرها. لقد أراد أن يتوحد معه دينياً بعد أن فشل في التوحد معه قومياً. وهو نفس المنطق الذي قاد العديد من اليساريين الماركسيين السابقين إلى الالتحاق بالمركات الإسلامية للبقاء في خدمة ما يعتقدون أنه قضيتهم الأساسية، أعني القضية الشعبية، وهو منطق الشعبوية.

مثال آخر، ساطع المصري. لقد اتهم الجواهري بالشعبوية وبأنه غير عربي... كيف نفسر أن هؤلاء كلهم لديهم نزوع طلق نحو التماهي بين الإسلام السنّي حصراً والمُروية؟

\*\* لا أعتقد أن المصري قال عن الجواهري أنه شعوبي، وإذا افترضنا أنه قال، أيه التماهي بين الإسلام السنّي والمُروية في ذلك؟ ربما كان المصري كما ذكرت أكثر من كرّس قلبه بين الفكرية القومية لتأكيد استقلالية المروية

عنه الدّيبه وعنه الإسلام بشكل خاصّ. يبدو لي أنّك لم تطلع على كتابات هذا المفكر قبل أن تحكم عليها .

«أنا قرأت معظم كتبه وأعدت بحثاً حوله في هذا الشأن ولكني مع ذلك لم أجده تفسيراً لمثل هذه الفارقة؟

\*\*\* لا ، يبدو لي أنّك لم تقرأه. وإذا كنتَ فعلتَ وخرجتَ منه بأنّه يربط بين العروبة والإسلام السنّي فقد قرأته قراءة ذاتيّة جداً لا قراءة موضوعيّة، قراءة تضيف فيها على النصّ ما تريد له أن يقول لا ما يريد أن يقوله فهو فعلاً. إذا كان هناك نموذج للمفكر القوميّ العلمانيّ كما نقول اليوم فهو منه دون شك ساطع المصري .

محسناً إذن، كيف تفسّر غياب منظومة مفاهيم ديموقراطية في الخطاب القوميّ العربيّ. ولذا لم ينبج الفكر القوميّ العربيّ خطاباً في الديموقراطية وحقوق الإنسان وخطاباً في المدنية وإنما حاول أن يدمج الفرد إدماجاً كاملاً في الجماعة، جماعة الأمة؟

\*\*\* اسمع لي أيضاً أن أقول إنّ هذه الافتراضات فهي نوع من الاتّهامات التي لا معنى لها. فهي افتراضات مبسّطة وسريعة. الخطاب القوميّ لم يدمج الإسلام بالعروبة ولا الفرد بالجماعة. لقد كان دعوة لإقامة دولة مستقلّة وسيادة مستقلّة عنه الدّول الأجنبيّة بالنسبة للقوميّات القطريّة، وموحّدة بالنسبة للقوميّة العربيّة. هناك اختلاف لا شك في مضمون هذه القوميّة وفي الشّعارات التي طرحتها، فبعضها أقرب إلى اليسار وبعضها بقي أكثر محافظة، بعضها استخدم الدّيبه أكثر من الآخر، لكن في جميع الحالات لم تكن أهداف القوميّة، عندنا وعند غيرنا، دينيّة. والقوميّة ليست اختراعاً عربيّاً ولا إسلاميّاً وإنما هي نط من التّفكير السّياسيّ الذي ورد على العالم كله من الغرب الذي كان سابقاً لبناء الدّولة القوميّة، ونشر فكرتها، بموازاة تقدّم مشروع المدنية السّياسيّة وكجزء منه. وكانت فكرة توحيد الأراضي الناطقة بلغة واحدة أو الخاضعة لدولة

مركزية قوية قد انتشرت باسم القومية في أوروبا قبل أن تنتقل إلى أي منطقة أخرى. لهذا فهو حال عملية التوحيد التي حصلت في أطم الدول الأوروبية؛ فرنسا وإيطاليا وألمانيا. وكان هدف الفكرة القومية بالضبط تجاوز مفهوم الجماعة التقليدية الدينية والقبلية نحو الأمة أو إعادة تركيب الجماعة على أسس مدنية حديثة تعتمد القيم السياسية لا الروحية ولا القرابية الدموية .

وفي العالم العربي ارتبط خطاب القومية بمركتين لا علاقة لليس بهما، الأولى هي العداء للترك بسبب الاضطهاد الذي أنتجه حكمهم في الحقبة الأخيرة من تاريخ الدولة العثمانية على إثر تفسخها وتحولها إلى دولة شبه مستعمرة للمقاطعات العربية. وكانت وظيفة الفكرة العربية في ذلك الوقت تقديم أيديولوجيا جديدة تغطي سعي العرب أو النخبة العربية الحديثة بالأحرى للانفصال عن الترك الذين يشاركونهم في الدين. ولذلك كان من الطبيعي أن لا تضع الدين في جوهر تصور لها لأسس الجماعة الجديدة التي تريد إنشائها. ومن هنا ركزت على العربية من حيث لغة وثقافة وشرائط مدني أي لا ديني أكثر ما ركزت على الدين .

أما الحركة الثانية التي تكلم وراء تطور الفكرة العربية القومية فقد جاءت كرد فعل على الهيمنة الاستعمارية والاحتلال الأوروبي الذي ورت في المقاطعات العربية النفوذ العثماني. فقد خرج العرب من تحت سيطرة الدولة العثمانية القهرية ليدخلوا تحت سلطة الاحتلال الاستعماري الأوروبي. وهذا ما دفع القومية العربية إلى الاتجاه بشكل أقوى نحو الراديكالية كجميع القوميات المحبطة التي تواجه صعوبات كبيرة. وكانت القومية تياراً من التيارات السياسية الحديثة العديدة التي تزامنت معها في النشأة وتجسدت في أحزاب سياسية ليبرالية وشيوعية وقومية قومية. وكان مضمون هذه الحركات جميعاً القومية والليبرالية واليسارية إعادة إنتاج القيم والاختيارات الحديثة ذاتها التي تنتهجها المجتمعات الأوروبية. فقد ألهمت الفكرة القومية سياسات بناء الدولة الحديثة

على أسس مدنيّة وشعبيّة لا سلطانيّة. وأمام تقدّمها تلاشت دولة الخلافة نهائياً، الحقيقيّة منها والصوريّة. ولم تُعدّ إلا ذكرى من الماضي. وكان محور عمل الدولة القوميّة الحديثة بناء الوطنية التي تجعل أساس التابعية الولاء للدولة وليس للمدّيه أو المذهب. لهذا هو جوهر كل حركة قوميّة سواء في العالم العربي أو في آسيا أو في إفريقيا أو في كوردستان أو في تركيا وأي مكان آخر .

طبعاً لم تؤدّ هذه الحركات القوميّة لبناء نظم ديموقراطيّة، لا في العالم العربي ولا في أي مكان آخر من العالم. ولم تُصنع الديمقراطيّة نظاماً راسخاً وثابتاً في أوروبا إلا بعد القروع من منافع القوميّة والتّحول أكثر باتجاه الليبراليّة، بل وكرراً فعل على القوميّة التي ارتبطت بالحروب القاريّة واتخذت في بعض الأحيان صفة النظم الشّموليّة والنّازيّة والفاشيّة. فجوهر الطالب القوميّة عادة ليس تحقيق الحريّات الفرديّة، خاصّة في البلاد المستعمرة سابقاً، ولكن تأكيد الاستقلال عن الدّول الأجنبيّة وعجّاز تناقضات وتمزّقات الجماعات الفكّكة لتكوّنه وحدة أو ما يشبه الوحدة الوطنيّة، وهو ما يستلزمه بناء الأمة أو البناء الوطنيّ في بعضه التّعابير وهو يعني بناء دولة مُستقلة ذات سيادة وتأكيد وحدة الجماعة المنتمية إليها. فغياب الفكرة الديمقراطيّة أو الالتزامات الديمقراطيّة العميقة في الخطاب القوميّ العربي ليس سهمة ولا سمة خصوصيّة. فمنه طبيعة الحركة القوميّة أن تضع الجماعيّ فوق الفرديّ، بل أن تضحي بالفرديّ لصالح الفكرة الجمعيّة .

### الثّورة الفرنسيّة ألم تنتج خطاباً ديموقراطياً؟

نجم عن الثّورة الفرنسيّة، فيما بعد إعلان حقوق المواطن الشّهير، في كل مرحلتها الأولى كانت هناك، أنظمة استبداديّة ودمويّة، قادت فرنسا مباشرة نحو الإمبراطوريّة النابليونيّة والفتوحات الخارجيّة، أي الاستعمار. ولم تنشأ الديمقراطيّة في فرنسا أيضاً إلا مع سيطرة التّيارات الليبراليّة داخل هذه الثّورة التي كانت زاخرة بكل آفاق التطور الحديث القوميّ والديمقراطيّ



والاجتماعي معاً. والواقع أننا نعيش اليوم في العالم الثالث الديتاميكية ذاتها، أي الانتقال من حقبة القومية التي سيطرت على فكرة بناء الأمة عندنا ووجهتها وجهة العناية ببناء الدولة القومية والمركزية إلى حقبة الليبرالية التي تعنى أكثر ببناء المجتمع وبفصل السلطات وتوسع دائرة حريات الأفراد. وكما حصل في الغرب، لم يفرصه الخطاب الديمقراطي نفسه إلا بعد بروز إفلاس الخطاب القومي واستنفاده ديتاميكيتيه وصدقيتيه. وهذا ما كانت فعلته النازية والفاشية بالفكرة القومية في أوروبا مع المجازر الجماعية التي ارتبطت بها. وهو ما تفعله اليوم الأزمة العميقة الشاملة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية والوطنية التي نجمت عن فساد الأنظمة القومية في البلاد العربية والمغربية عموماً. ففي الحالتين نشأة الدعوة الديمقراطية أو ترسخت نتيجة الشعور بأن السياسات المستوحاة من الخطاب القومي التقليدي قد قادت إلى طريق مسدود. وأننا لم نؤد إلى تحقيق الأهداف التي وضعناها لنفسها، لا في التحرير ولا في التنمية ولا في الاستقلال الحقيقي ولا في التضامن الداخلي الوطني.

ولهذا يعني أننا لا ينبغي دائماً أن نفكر أننا من عجينة خاصة تختلف عن العجينة التي نشأت عنها خلاص الناس الآخرين. فنحن لسنا مختلفين عن البشر، ولا نعيش حركة تاريخية خاصة بنا تخلص بها قون النجوم. نحن مجتمعات حديثة تعيش المشاكل والتحديات ذاتها التي نعرفها المجتمعات الأخرى التي تتشابه معنا في ظروف معيشتها وإنتاجها وموقعها السياسي. وأنا أعتقد أننا داخلون اليوم في حقبة تحول ديموقراطي حتى لو أن بناء الديمقراطية نفسها ليست ديموقراطية بالعمى إلا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ومنذ خمسين عاماً فقط كانت تخضع في معظمها لنظم فاشية وتسيطر عليها ليبراليات مفككة وإلى حد كبير قمعية. وكانت الأحزاب الشيوعية ممنوعة في العديد منها، بينما تعامل المعارضة معاملة إقصائية. وهذا يعني أن الديمقراطية التي نعرفها حركة حديثة في العالم كله، بالرغم من أن فكرتها موجودة عند اليونان منذ

القدم. ينبغي أن نتوقف إذن عن الإلمعان في الرؤية الذاتية والتجريح الذاتي والاستهتار بالتاريخ والتساهل مع البحث العلمي الموضوعي. يجب أن تساعد مجتمعاتنا على بلورة الرؤية الصحيحة الموضوعية التي تسع لها بأن تستفيد من تجربتها وتتجاوز أخطاءها وتسير في الاتجاه الصحيح، لا أن نسقط في موقف العدمية ونميل إلى الشكامة بالجماعات والتقليل من قيمة جهودها وتكبيرها باتهامات لا معنى لها وتحميلها مسؤوليات هي في الواقع مسؤوليات كل واحد منا. أعني يجب أن لا يقودنا الإخفاق إلى إخفاق آخر، وإنما أن يكون درساً لنا لربيع رهانات الحقبة القادمة .

لا بد أن نواجه التاريخ بصراحة وبسروح نقدية، ولا بد أن ندرس التجارب التاريخية التي نعيشها. إنما لا ينبغي للإخفاق في حقبة ما أو قضية ما أن يعمي أبصارنا عن التطورات الفعلية التي تحصل من وراء هذا الإخفاق وبالرغم منه وبسببه أحياناً ولا أن يحبط عزيمتنا وقدرتنا على الرؤية الواضحة. وأنا من الناس الذين يؤمنون بما كان يقوله ملونسي تونغ من أن الشعوب تتعلم من تجاربها السلبية أكثر مما تتعلم من تجاربها الإيجابية. وهذا يعني أن علينا أن نستفيد من الخطأ لتصحيح المسار لا لفتح مناهات والفرق في موقف النذب على الذات. إن دورنا نحن المتقنين هو أن نأخذ الدروس من التجارب السلبية حتى ندفع نحو تجارب إيجابية لا أن نكسر عزيمة الشعوب ونخطم ما لها بتردادنا أمامها أنها عاجزة ودلت التجارب على عجزها وأنها متخلفة ومن طينة مختلفة رديئة وهي نشاز بالنسبة للشعوب الأخرى وليس لها مستقبل لأنه لم يكن لها ماضٍ ولا تاريخ. لهذا غير صحيح وغير أخلاقي وغير سياسي معاً. لكن هذا هو الذي يحصل لسوء الحظ في أوساط معظم المتقنين العرب الذين يتخذون من أنفسهم مثلاً للهداية والإبداع والتوريث والتقدمية والعلمانية والموضوعية .

«انتم اُسرتُم الى المرجعية النَّظريَّة للخطاب القومي العربي . وهي المرجعية الأوروبية . لكم الا ترون ان هذا الخطاب قد استلهم الفلسفة القوميَّة الألمانية التي تحمل مفهوماً لا تاريخياً عن الأمة . وهي فلسفة متخلّفة بالمقارنة مع الفلسفة القوميَّة الفرنسيَّة أو الإنكليزيَّة . وهذا ما يشير إليه المفكرون الألمان أنفسهم ؟ ثم كيف نفسر انجاء هؤلاء الى الفلسفة القوميَّة الألمانية بالذات ، ولي فلسفة أمثال فيشته أو هوبل دون غيرهم من الفلاسفة الألمان ؟

«هناك أيضاً الكثير من الأحكام السَّريَّة والسَّبعة في هذا النقد ، وهو يعتمد على كتاب الياس مرقص في نقد الفكر القومي العربي . وكان الياس يركّز في ذلك على ساطع المصري . لكم هذا ليس صحيحاً بالنسبة للتيار الذي سيطر في النِّهاية في إطار الفكر القومي العربي منذ الخمسينيات وهو تيار قومي اشتراكيّ أقرب الى التَّقاليد الفرنسيَّة واللاتينية . وساطع المصري لم يتأثر فقط بالفكر الألماني القومي ولكن بالفكر الفرنسي أيضاً وبصورة أساسية . والواقع أن اعتبار اللغة أحد الأسس الرئيسيَّة للقوميَّة يستجيب لواقع فعلي بالنسبة للبلاد العربيَّة ، وليس بالضرورة للتأثر السطحي أو للإقْداء بالفكر الألماني . فاللغة هي بالفعل أحد العوامل المُشركة الأساسيّة بين العرب ولا يستطيع أي قومي أو أي مفكر يأخذ بالأطروحات القوميَّة أن يتجاهل ذلك . وبالعكس ، كانت فرنسا غير موحدة لغوياً بعد الثَّورة الفرنسيَّة . ولم يكن هناك أمل في توحيدها وإعطاء أفرادها شعوراً بالوحدة أو بالانتماء لأمة واحدة إلا عن طريق ترسيخ مبدأ الإرادة المُشركة الذي لا يقل رومانسية عن فكرة اللغة المُشركة وهو أقل موضوعية بالفعل منها . تحت مفهوم الإرادة المُشركة تم صهر الشَّعوب الفرنسيَّة في إطار أمة واحدة وقهر الجماعات المُختلفة المُعدَّدة بالباسكيَّة والأكستانيَّة والبروتانيَّة واللندوكيَّة والكورسيكيَّة ومحو لغاتها وثقافتها الخاصَّة . وقد أثبتت هذه السِّياسة قوتها ونجحت بالفعل . وبدأ كما لو أن نجاحها هو عمرة الفكرة الأيديولوجية التي نبثها . والواقع أن الفلسفة

المشيئية غطت سياسات مناقضة لها تماماً يسونرها يعقوبية، أي مفرطة في القمع والعنف. إنما كان وراء هذه السياسات وضامنها الزخيم التاريخي والاجتماعي والسياسي الرائل الذي فجّرت الثورة الفرنسية، وهي ثورة عميقة وعظيمة بكل المقاييس. ولم تكن هذه هي حال مجتمعات العرب الإقطاعية أو شبه الإقطاعية الفارقة في جهرها وجمودها وعزلتها التاريخية في بداية هذا القرن .

ثم إن التأكيد على مركزية اللغة في تكوين الأمة لا ينتج عنه بالضرورة تصور لاتاريخي للأمة ولا تعيس للاتجاهات النازية والفاشية. ليست هناك علاقة ضرورية منطقياً وعملياً بين هذه العوامل. إن كل نظرية قومية، حتى يكون لها معنى، لا بد أن تأخذ بالاعتبار الواقع وأن تستفيد من الموارد الرمزية والمادية التي يملكها بالفعل الشعب الذي تتحدث باسمه وعنه. والا فليس يكون لها لا وقع ولا أثر ولا قيمة. وحتى اليوم جميع المتقنين الذين ينادون بشكل منه أشكال الوحدة العربية يركزون، من دون معرفة بالفلسفة القومية الألمانية بل ومن إيمان بلي فلسفة قومية، على وحدة الثقافة واللغة العربية. بل إن الأوروبيين أنفسهم يسبون إلى وحدة اللغة بين الشعوب العربية كعامل أساسي في تضامنهم وتفاعل شعوبها .

نقصد الطابع اللاتاريخي للخطاب. مثلاً الأمة القالدة، الروح الطلي الأمة التي تتعلّى على التاريخ لدى هوبل أو فيخته ورومانسية شولينغ مثلاً .

كان هناك نزوع قوي لدى الألمان للتفاخر القومي بل واعتبار الألمان وحدهم أصحاب فكر وثقافة وفلسفة روحية، أما الشعوب الأوروبية الأخرى فهي في نظرهم صاحبة حضارة وبروتوكولات تفقّر للعن والجديّة والتسامي وكان سبب ذلك الإحباط الذي عانى منه الألمان في مواجهة صعود فرنسا وثقافتها وقوتها العسكرية منذ الثورة. وربما يكسر هذا أي في وضع الإحباط وجه الشبه بين الحالة الألمانية والعربية. وليس للرومانسية العربية علاقة كبير بالرومانسية الألمانية. بل أكل أقول للأسف ليس هناك رومانسية عربية



ولكنه شعوبية مفككة وسطحية اتخذت منه البزرة العسكرية قيادة وزعامة لها وليس منه الفكر والفكرية والفلاسفة والأدباء والموسيقين الكبار كما كان عليه الحال في ألمانيا. لهذا هو الفرق الكبير .

هكذا نرى أن الخطاب الألماني في القومية وغيرها، مثله مثل الخطاب العربي، منزع بعين في التربة المحلية ومعبر عنها، وليس خطاباً لا تاريخياً أو من خارج التاريخ. أما أنه يصوغ للأمة أسطورة الخلود عبر التاريخ أو الاستمرار، فهذا عنصر ضروري لكل فكرة قومية، وهو موجود عند الفرنسيين والألمان والإنكليز وكل القوميات التي تبدأ تاريخها الأسطوري من نقطة بعيدة في التاريخ تعتقد أنها النقطة الفاصلة بين الجهالة والثور، بين العدم والوجود. وهي غالباً انتصار كبير في معركة عسكرية أو انفصال عنيف عن مجموعة أكبر. والتاريخ الفرنسي الذي يعلم للأطفال حتى اليوم لا يضع بداية نشوء الأمة الفرنسية في الثورة الفرنسية ولكن في انتصار شارل مارتيل على العرب في مانشيه ثم معركة بلاط الشهداء في القرن الثامن عشر .

وعلى أن نميز أخيراً بين الأمة كحركة واقعية وبين نظرية الأمة. فالنظرية هي بلورة لنوع من الفرضيات والإجابات في إنسكالية واحدة هدفها توجيه النشاط الجماعي. فنظرية الأمة اللغوية تفترض مثلاً أن وجود لغة مشتركة يجعل من المحتم أو من الأسهل تحقيق الوحدة بين الشعوب المختلفة الناطقة بها، أو هي تعبر عنه وجود إرادة كامنة للتقارب فيما بينها. وقد يتحقق هذا الافتراض أو لا يتحقق. وقد يتحقق في حالة ولا يتحقق في حالة أخرى. فمن الواضح أن الثقافة الألمانية واللغة من ورائها دعيت عملية التوحيد الألماني الذي حصل مع ذلك بالقوة البساركية. لكنه القوة العسكرية العربية لم تكن بساركية إنما، بالعكس، تفقيسية، على قدر حظ طبقة البيروقراطية العسكرية وقادتها الكبار في هذه المجتمعات من الوعي والعلم والمعرفة والأخلاق. وكل ذلك ظهر ضئيلاً لدرجة أكثر من خيفة. ولذلك لم تستند الحركة القومية من

وحدة اللغة، ولا كان بإمكانها أن تعتمد على إرادة عيش مشترك، وبقيت ساكنة ولا قيمة لها .

استفاد الألمان من اللغة، وركبوا منها أسطورة الأمة الواحدة، وبمساعدة البيروقراطية الألمانية الساعية إلى القوة، نجحوا في تحويل هذه الأسطورة إلى واقع . أما في فرنسا فقد صهرتهم الثورة ذاتها والآفاق السياسية التي فتحتها للمواطنين بالفعل، وبالتالي ارتبطت النظرية بفرضية المشيئة الواحدة ونجحت في تحويل الأسطورة إلى عقيدة سياسية. ولكن لو طبقنا النظرية الفرنسية ذاتها على الوضع العربي لأدركنا أنها لا قيمة لها. فلا يمكن لأحد أن ينكر أن هناك فعلاً مشاعر قوية وعيقة مشتركة عند العرب، وأنهم يتميزون بدرجة كبيرة من التعاطف والتوحد في الوجدان بل وفي الآمال كما كانت تقول النظرية القومية العربية. فالعرب يشعرون، لأسباب دينية وجيوسياسية وتاريخية وثقافية، أنهم شعب واحد، وأن تقاربهم واجتماعهم من الأمور المرغوبة بل الطبيعية وبعضهم يعتقد حتى اليوم أنها حتمية. ولهذا ما عبرت عنه أفضل تعبير الردود على الانتفاضة الفلسطينية ومن قبل ذلك الوقوف مع الشعب العراقي ضد التحالف الدولي الرامي إلى تدميره. لكنه هذه المشاعر لم ترتس على مستوى الإرادة المنظمة والعبر عنها بشكل مستمر ودائم وضاغط أي مؤثر. ولهذا يفترض بلورة الأهداف ومناهج عمل ووسائل ملموسة ومشاركة. ولهذا لا يمنع وجود المشاعر القوية والتعاطف الواسع بين العرب في الضراء والمآسي الدول العربية من أن تنهوا أكثر مما هو الحال في أي منطقة أخرى في العالم نحو التباعد والتنازع والتخاضم والحروب. والسبب ليس وجود اللغة الواحدة ولا غياب إرادة العيش المشترك ولكن طبيعة الطبقات الحاكمة التي ليس من مصلحتها، أو هي لا تشعر أن مصلحتها، التقارب، وكذلك بنية النظم السياسية القائمة على نفى إرادة الشعب. فبقاؤها رهـم بتفتيت هذه الإرادة والقائما تماماً. وهذه النخب ترفض الاستجابة لهذه الإرادة بالضبط لأنها تحمل اختيارات داخلية

وخارجية منافية لاختياراتها فهي ومصالحها، أي لبقائها في السلطة وتخليد سيطرتها التي تتخذ أكثر فأكثر طابع السيطرة الأرستقراطية أو الطوائفية الجامدة والأبدية .

واقع الحال أن الدولة القومية، أعني الدولة القطرية، على الرغم من إعلانها الانتماء إلى العروبة، فإن كل سياساتها وكل سلوكها التجريبي تدعوه تلك النزاع القومي العلنة لديها، أنها تنتهك العروبة وإطارها العروبي متى تعارض ذلك مع مصالحها المحددة وحيث أمكن ذلك؟

\*\*\* لا أعتقد أن الضعف الذي عانت منه الحركات القومية في بلادنا، القطرية والعروبية معاً، راجع لأخذها بمفهوم مركزية اللغة، أو رفضها لمفهوم مركزية الشيئة، إنما في العجز عن إدراك الطرف التاريخي والجيوسياسي الخاص الذي عملت فيه هذه الحركات، أعني الشرط الإمبريالي. فهذا هو العامل الذي لم يدرس كفاية ولم يؤخذ بالاعتبار بالرغم من أن العداء للإمبريالية كان شعاراً سائداً، وربما بسبب تحويله إلى شعار. وعندما أقول الشرط الإمبريالي فأنا لا أقصد هيمنة دولة كبرى على دولة صغيرة ولكن علاقة بنيوية تبعية تمس أنظمة مختلفة ثقافية وإنتاجية وسياسية تربط مصر الطبقات السائدة بالراكز الاستعمارية الجديدة أو المهيمنة. كما تمس بنية الدولة ذاتها وشرعها وجودها الذي ليس له مبرر حقيقي بوجود نخب خاصة ذات مصلحة أساسية في الإبقاء عليها كما هي، أو في الاعتماد على الدولة لإعادة إنتاج نفسها كطبقة مالكة وسائدة معاً. وقد سيطرت هذه الطبقات أو نخبها على الدولة منذ البداية واتخذتها رهينة لتحسين مواقعها وشروط وجودها، بل تحكمها بالحياة الجمعية بأكملها وعملت على تحويل البلاد كلها إلى مركز ريعي يضمها لها بقاءها في قمة الهرم الاجتماعي ويمكنها التفاوض على مواقعها مع الدول والشركات الكبرى. وهكذا صارت الدول الجديدة مراكز لتكويده بورجوازيات محلية معتمدة في وجودها عليها وغير مستعدة للتنازل عنها لا في إطار اندماج أوسع

مع دول أخرى ولا في إطار إعادة توزيع السلطة المحتكرة كلياً من قبلها على الجماعات الداخلية. لقد تحولت الدولة ذاتها في هذه المعادلة فهي نفسها إلى رأس مال أول للطبقة الجديدة، وأصبح التنمير فيها واستثمارها هو طريق الارتقاء إلى مستوى التعامل مع الشؤون الدولية والتحول إلى لاعب فيها. ولهذا ما كان من الممكن لهذه الدول أن تتحول إلى دول وطنية، أي دول مواطنيها، تعبر عنهم وتعكس إرادتهم وتسهم بالنفع العام والمصلحة العامة وتسعى في سبيل تحقيق ذلك إلى الكشف عن الفرص الكفيلة بذلك، وفي مقدمتها توسيع دائرة الاستثمار والتعاون بالتقارب مع جيرانها. ليس أساس الفشل القومي العربي إذن غياب المشيئة المشتركة ولا عدم أهمية اللغة المشتركة ولكن البنية العامة للدولة وللسياسة ومن وراء ذلك طبيعة المسار الذي اتخذته بناء الدولة في الحقبة الاستعمارية والإمبريالية. وهو التطور الذي شجّع، خاصة لدى المجتمعات الفقيرة بالتجربة والثقافة السياسية الحديثة وروح الحرية الفردية، على تركيز السلطة واحتكارها، سلطة الكلام والحكم والمال والاجتماع والعلم معاً، من قبل فئات محدودة، وتخفيض الدولة إلى مستوى وكالة شبه أجنبية لتسيير المصالح المحلية لصالح الشؤون العالمية. وهكذا لم تنشأ في الواقع لأدولة مواطنين قطرية، ولا دولة مواطنين قومية، وإنما شركات لتنظيم إدارة العبودية، تاهيلاً وتصديراً وتسويقاً معاً.

فليس هناك سوى الدولة التي تسهم بالنفع العام، أو التي يكون البحث عن النفع العام هو محرك النخب التي تسيطر عليها، سواء أكانت ديموقراطية أم لا، وبالتالي تحسين شروط حياة ومعيشة السكان، والشعور بالسيولة تجاههم، التي تستطيع أن تنمي النزوع إلى الكشف عن فرص التنمية المحيطة وتشجع على اكتشاف آفاق التعاون والتكامل كما حصل في منتصف هذا القرن العشرين للدول الأوروبية التي تجاوزت كل خلافاتها وحروبها السابقة لتؤسس الاتحاد الأوروبي وتستمر في توسيعه ليشمل ٢٧ دولة مختلفة في اللغة والثقافة



وشروط الحياة ومستويات المعيشة. وليس هناك ما يجمع بينها سوى كونها جميعاً  
دولاً ديمقراطية .

• لكن رينان يقول إن مفهوم الأمة قابل للاستفتاء في كل وقت، إلا نعتقد  
أن مفهوم وحدة الأمة العربية قابل للاستفتاء أيضاً أكثر منه أي وقت مضى،  
أمام دعوات بديلة كالشرق الأوسطية والترعات الإقليمية الأخرى، ومنه خلال  
الانجذالات الناشئة المفضلة للهوية الشكيلة؟

• لا يقول رينان إن مفهوم الأمة قابل للاستفتاء، أبداً. يقول ما أتيت  
على شرحه. أي أن الأمة، وجود الأمة، مرتبط بوجود مشيئة أو إرادة واحدة  
للعيش المشترك، ولذلك، فإن استمرار الأمة يتشعب في نظريته إلى استمرار وجود  
إرادة واحدة للعيش المشترك. فكما لو كان وجود الأمة يشكل بعد ذاته تعبيراً  
عن استفتاء دائم ويومي، فالأمة، إذا وجدت، هي ثمرة هذا الاستفتاء الدائم.  
وهي فكرة عظيمة في عمقها لأنها تربط الأمة بالاستفتاء والديمقراطية. إنها  
التعبير عن الإرادة المستمرة والجامعة في الوجود معاً. هل هذه المشيئة موجودة  
في العالم العربي، بل في كل قطر على حدة؟ وهل يبقى هناك عرب كثيرون  
متسكنين بالوجود معاً لو أتبع للجمهور الواسع إمكانية التزوع والهجرة والسفر  
إلى مناطق أخرى وبلدان أخرى؟ هناك من يشكك اليوم في ذلك، سواء أكان  
سبب التزوع للهجرة والغاء مبدأ الوجود معاً والعيش المشترك هو الهرب من  
الفقر أو من القمع أو من البربرية وانعدام آفاق التقدم والارتقاء والتطلع  
بمكتسبات الحضارة .

المشكلة إذن في المجتمعات العربية هي بناء هذه المشيئة للعيش  
المشترك، ومقدمة ذلك الاعتراف بإرادة المجتمع، أو بمعنى الجمهور أن يكون صاحب  
إرادة، قبل أن يعبر عنها. ولذلك ليس هناك مخرج من أزمة الوطنية أو القومية،  
القطرية والعربية على حد سواء، من دون تغيير قواعد الممارسة السياسية  
وتكريس مبدأ الاحتكام للإرادة الجمهور والسعي لبناء الوطنية من حيث هي

مساواة قانونية وأخلاقية وسياسية بين الأفراد جميعاً، وإلغاء أي شكل من أشكال التمييز، وتوفير الحد الأدنى من الشروط التي تسمح للجميع بالدخول في منافسة وطنية تخدم الصالح العام. وبالعكس، إن ما نعيشه حتى اليوم في مجتمعاتنا، بالرغم من مظاهر التغيير السطحية، هو تضافر القوى المسيطرة الداخلية والخارجية على منع نشوء وتسيكل إرادة عامة، والوقوف أمام أي ديناميكية يمكن أن تدفع إلى تكثيف ثنائيات المجتمع أو حصول إجماع بين صفوفها. لأن النخب الحاكمة وقسماً كبيراً من النخب المثقفة والعارضة تعتقد أن هذا الإجماع يشكل نقطة خطر على مواقعها واستمرارها. وحتى تضمن بقاء التمزق والتباعد والفرقة في المجتمع، لا تتردد ولم تتردد بعض هذه النخب في دفع مجتمعاتها نحو الحرب الأهلية والعمل على استمرار هذه الحرب. فالحرب الأهلية هي ضمان الحفاظ على الاحتفاظ بنظم تحكم النخب الطلي بمصائر المجتمعات وسيطرتها عليها، ومن وراء ذلك السطر على مواردها. ولهذا ما حاولت أن أبينه في كتابي المحنة العربية، الدولة ضد الأمة من خلال بلورة أطروحة تقول إن ما حصل في البلاد العربية ليس تحول الدولة الجديدة الموروثة من الحقبة الاستعمارية، وقد كانت جهاز قمع وإدارة، إلى دولة أمة، دولة لمواطنيها، وإنما هو بالعكس خطف الدولة الاستعمارية من قبل النخب الجديدة كما تخطف الطائرة في الجو، وتحويلها إلى مطية للمصالح القوية، واستخدام أجهزتها المحولة إلى أجهزة أمنية بالدرجة الأولى في سبيل منع تكوين الأمة، أي القضاء على أي أصل في بناء إرادة جمعية، وروح وطنية تضمن المساواة بين جميع أفراد المجتمع وتربي الأفراد على مفهوم حماية المصلحة العمومية. وهذه الدولة المحولة إلى مستوربين قاتل هي التي تحتاج اليوم إلى كسر لها وتفكيكها واستبدالها بدولة المواطنة، دولة المساواة والحرية والكفالية الاجتماعية.

فيصل درّاج

# قضايا نقدية في الفكر القومي

باحث وناقد فلسطيني، له إسهام بارز في المراك الثقافية والفكرية الفلسطينية والعربية. نشر العديد من المؤلفات الهامة في النقد الأدبي وقضايا الثقافة والفكر السياسي.





«الوحدة العربية، كمطلب تاريخي» من جانب أول حاجة يُعلم عنها على أنها حاجة موضوعية، ومن جانب آخر الوحدة كشعار أيديولوجي سياسي، هل تمة انسان منطقي وواقعي بينهما؟ وفي تعبير آخر هل هنالك توافق واتساق بين الدعوة إلى الوحدة في هذا الزمره وبين الواقع التاريخي؟ ما الجدوى الفعلية للدعوة إلى الوحدة في هذا الوقت؟ أخذيه بالحسبان المستجدات الواقعية والتغيرات الملحوظة منذ فترة ظهور ونشوء هذا المطلب وتطوره التي اتسمت بنوع من الحاجة إلى التجويز الأيديولوجي إزاء التحدي الخارجي والمواجهة مع المستعمر، وكانت الرغبة في الوحدة بمثابة استجابة للحس الشعبي السائد وقتئذ، وهذا الزمره الذي يظهر انحساراً وتراجعاً، خيبة وإخفاقاً على هذا الصعيد، هل هنالك ما يبرر فعلياً في هذا الوقت مثل هذا الشعار، الذي بات أقرب إلى الحلم الجمعي، الذي لا يخلو - برأي البعض - من الديمافوجيا المجردة؟؟

«مينبفي التمييز، في سؤال الوحدة العربية، بين الشعار السياسي والفهوم النظري»، بل ينبغي التمييز بين مضمون الشعار والشعار في ذاته، ككلمة بين الكلمات الأخرى. يمكن القول، منذ البدء، إن الشعار، في مضمونه النبيل، يردّ إلى اتجاهين غير متجانسين.. يتعرّف الاتجاه الأول بزمره تاريخي، أملتة شروط خارجية مباشرة، عنوانها الأكبر: استعمار الغرب. وفي هذه الحدود، دافع عبد الرحمن الكواكبي عن العرب في مواجهة غيرهم، ورأى أن على العرب الدفاع عن الرسالة الإسلامية، أي إنه أعطى، وهو يتأمل العلاقة بين العروبي والإسلامي، أولوية القومي على الديني. وكانت هذه الأولوية رداً

على استبداد العثمانيين بالعرب، ما جعل، لاحقاً، أولوية القوميّ على الدينيّ  
تأخذ أبعاداً سياسية واسعة .

ولم يختلف الأمر كثيراً بعد مجيء الاستعمار الأوروبيّ، الذي أعلمه فيه  
ضعف العرب واستضعافهم، وزاد منه تهديد الهوية العربية والثقافة العربية.  
وتزامر ذلك مع الهجّات الوطنيّة الكبرى، التي حدثت، في الثلاثينيات  
والأربعينيات، في فلسطين والعراق وسورية وغيرها من البلدان. غير أن شعار  
الوحدة العربية لم يأخذ دفعاً حقيقياً وينجلي كإمكانية تاريخية قابلة، نسبياً،  
للمتحقق، إلا مع مجيء عبد الناصر وتحول الناصرية إلى ظاهرة عربية فاعلة،  
ذات آثار محدّدة في مصر والجزائر وسورية.. لكنه لهذا كله ثمّ في إطار محدّد  
عنوانه الهجوم الاستعماريّ والمقاومة الوطنيّة العربية، بالمعنى الشّعبيّ الواسع،  
وفي وجود قيادة وطنيّة، رمزها عبد الناصر، عبّرت موضوعياً عنه آمال الشّعب  
العربيّ، وحظيت بتقنه. فما حدّد جمال عبد الناصر، تاريخياً، كبطل أولاً، وكبطل  
قوميّ ثانياً، هو اعتراف الشّعب العربيّ به كبطل، أي تمييزه، ممارسة، عنه  
غيره .

بهذا المعنى، فإن شعار الوحدة العربية، يردّ إلى جدل الواجهة الفعلية  
والتحدي. وما أن غاب هذا السياق، أو بدأ بالتراجع الشديد، بعد هزيمة  
هزيران التاريخية، ودحيل عبد الناصر، لاحقاً، حتى انتقل الشعار من مستوى  
الإمكانية الفعلية النسبية، إلى مستوى آخر، بدا فيه إمكانية مجردة .

يردّ الاتجاه الآخر إلى الفضاء الشّعبيّ العربيّ، بل يردّ إلى الفضاء التاريخيّ  
الذي أنتج، في جدل الغزو والواجهة، حركة شعبية عربية واسعة. ولهذا، فإن  
هزيمة هزيران لم تجهز على المشروع القوميّ والوطنيّ الكبير، الذي قادّه عبد  
الناصر، بل أجهزت، وبشكل متدرج على الحركة الشعبية العربية، التي بدأت  
تري أن حلم الوحدة العربية طيفاً من أطياف الماضي. مع ذلك، فإن الحسّ  
الشّعبيّ العام، وهو حسّ سليم في نزوعاته المختلفة، لم يتخلّ عنه نزوعه

القوميّ العيس، في النعطفات التاريخيّة. كأن يدعم العرب جميعاً القاومة  
الفلسطينيّة في السبعينيات، وأن يتعاطفوا، لاحقاً، مع الشّعب العراقي، الذي  
محاول الدوائر الاستعماريّة إعدامه والإجهاز عليه. ويبدو لي أن فكرة الوحدة،  
أي فكرة القوّة الجماعيّة، هي التي أملت على الحركة الشّعبية العربية المؤدّة،  
أن تنتقل، بعد القيبة والإجباط، من حلم الوحدة العربية إلى حلم وحدة  
المسلمين مع فرق تساع بين التّصوُّريّ، ففي مقابل تصور واضح مسكون  
بالوعي السّياسيّ، جاء تصور غائم ومرتبك ومُناقض ولا يدخل إلى القضايا  
السّياسيّة من بابها اللّائش تماماً .

وإذا كان جمال عبد الناصر استطاع أن يشقّ معنى الوحدة العربية من  
معاركه الفعلية مع الاستعمار، ومن قيادته الفعلية للجماهير الشّعبية الواسعة  
التي منحته تقنيتها كاملة، فإن الخطاب السّياسيّ العربي، قبل عبد الناصر وبعده،  
جعل من الوحدة العربية شعاراً لفظياً أو رغبة صادقة وعاجزة في أفضل  
الأحوال. وإذا وضعنا كثيراً من القضايا جانباً، يمكن القول: لم تلتص كلمة الوحدة  
العربية بمجهاز نظري مفهومي، يحدد معنى الوحدة وإمكاناتها ومرحلتها وأشكال  
السّر إليها، أي إن هذه الكلمة لم تعثر، نظرياً، على ما ينقلها من عمومية  
الشعار إلى خصوصيّة المفهوم النّظريّ - السّياسيّ. وباستثناء عبد الناصر، فإن  
هذه الكلمة لم تدرج في مشروع سياسيّ عملي، يفتح لها آفاقاً متجددة، وينقلها  
من وضع الإمكانية المجردة إلى وضع الإمكانية الشّخصية. ولعل غياب هذا  
التعيين المزروع، أي النّظريّ والعملي، جعل من كلمة الوحدة تعبيراً سهلاً،  
يطلق بمُناسبة ومن دونها، مما أفقدها الضّمون الذي لم تمتلكه أصلاً .

إن الاستعمال السهل لكلمة الوحدة، في شروط تنفيها وتنفي من يقول  
بها، تعبيرٌ عن هزيمة الكلمة والقائلين بها. وهزيمة المشروع الوحدويّ العربي  
قائمة في أكثر من اتجاه، آياتها: تشرذم الواقع العربي، ترايد التزوعات  
والمسابات القطريّة الضيقة، تطور القطريّة كفكر وأيديولوجيا مجد لها مراجع

سلطوية، مرآتها السياسية الإعلامية والسياسية والدرسية.. إضافة إلى تفكك الحركة الشعبية العربية وهي واقعة ارتبطت بصعود الوعي القومي هناك، اليوم، وبشكل لا متكافئة، الحركات الإسلامية، التي ترى في الوحدة الإسلامية بديلاً كلياً وشاملاً عن الوحدة العربية. وعلى هذا، فإن الانتقال من وحدة إلى أخرى، على مستوى الشعب والرغبة، إشارة إلى تقهقر تاريخي، يعيد أولوية الديني على القومي، التي نقضها عبد الرحمن الكواكبي، وحل الجماعة الدينية محل الحركة القومية الشعبية، ويقول بأولوية الانتماء الديني على الانتماء الوطني، كما لو كان الدين، وقد أوّل تجريدياً، بديلاً عن الوطن ومرجعاً له .

إن القضايا الكثيرة التي يثيرها شعار الوحدة العربية اليوم، بدءاً من القيبة والإخفاق وانتهاء بضبابية الفكر ومروراً بديماغوجية مرهقة، تفرصه نقل السؤال من موقع إلى آخر، وتفرصه، وبشكل أدق، تاريخية السؤال التي تتعامل مع الواقعي والشخص، على مبعده عن الرغبات اليائسة والبلاغة المستهلكة. والموقع الجديد الذي نقترحه، وارتباطاً بحكم الوحدة العربية، هو شعار: الهدأة الاجتماعية، والتنسيب العربي التدرج، إن كان ذلك ممكناً، مع اعتبار: الهدأة الاجتماعية مرجعاً أساسياً، ينضمه غيره ويفيحه عليه. ولكن ما علاقة الوحدة العربية بالهدأة الاجتماعية؟

ينضمه القول بالوحدة العربية إشارة إلى فضاء شعبي طليق، يعرف معنى الوحدة ويعرف كيف يذهب إليها، وإشارة أخرى إلى وعي حق ارتقاء معيناً، يرى الرابطة القومية أكثر اتساعاً وقوة وصحة من الرابطة الدينية. والإشارات معاً تملكان على حياة اجتماعية تشكل السياسة، كما الثقافة، فيها علاقة عضوية، بحيث يمكن الحديث عن: مجتمعية السياسة ومجتمعية الثقافة، بشكل شخص. بهذا المعنى، فإن الدعوة إلى الوحدة العربية اليوم، بالمعنى المستقبلي طبعاً، هي الدعوة إلى جدل الثقافة والسياسة، أي الدعوة إلى مجتمع ديمقراطي، تتكون فيه الذات الإنسانية المستقلة وتكونه الذات المتحررة أيضاً. والقول



بدلته، مادام الوحدة العربية، رغم تقادم المعنى، تدرّ إلى الشعب العربي لا إلى السلطات العربية، ومادامها أيضاً محتاج إلى وهي سياسي مجتمعي، يعرف الفرق بين الوحدة والانفصال، وبين الرابطة القومية والآصرة الدينية .

يخلص الانطلاق من مقولة، المدانة الاجتماعية، تعابير جديدة، محتاج إلى اجتهاد أكثر وإلى تدقيق أكثر أيضاً، وأقصد بذلك الحديث، عما يمكنه أن يدعى ب: قومية الدولة القطرية، ومع الكثير من التحوّلات، وب: قطرية الدولة القومية. ويمكن صياغة هذه الفكرة بالشكل التالي: إن قومية الدولة في الوطن العربي، كما قطريتها، لا تتعرف بالأيدولوجيا السلطوية المباشرة سواء مع الوحدة كانت أم عازفة عنها، بل تتعين بشروط المدانة الاجتماعية، التي تؤمنها السلطة، على اعتبار أن هذه الشروط حاضنة لنمو الوعي الشعبي وتخليص الاستقلال الذاتي الشعبي. فالوحدة العربية، وبالمعنى النظري، لا تدرّ إلى وحدات سلطوية، رغبة بالوحدة أو منصرفة عنها، ذلك أنها تعبير عن الإرادة الشعبية - الوطنية التي، من المفترض، أن تصوغ السلطة السياسية وأن تحدد مضمونها.

إذا ابتعدنا عن يوتوبيا الوحدة العربية، بصيغتها الشعاعية المجردة، يمكنه، على المستوى العملي، الحديث عنه أمر أكثر واقعية، تمارسه دول لم تستهلك جهداً لغوياً شاسعاً، وهي تتحدث عن الوحدة. والقصد بذلك، على سبيل المثال، الوحدة الأوروبية، التي مرت بمراحل متعدّدة. فمن المفترض أن جامعة الدول العربية، وهي تنطلق من الاعتراف بالحدود القائمة والدفاع عنها، تسهرم، ولو بشكل متواضع، في تحقيق شعارات ومطالب عربية جماعية، ولو في حدّها الأدنى. وهناك الحديث القديم والمتواتر عن الشؤون العربية المشتركة، إضافة إلى اقتراحات أخرى تتحدث عن تجمعات إقليمية متقاربة في أمور عديدة: تجمع خليجي، وآخر في شمال إفريقيا، وثالث في الشرق العربي.. إن هذه التجمعات، إن تحققت، يمكنه أن تشكل، مستقبلاً، بديلاً عن الوحدة العربية

المجردة وطريقاً إلى تحقيقها الفعلي في آن. وعلى أية حال، فإن كان إنجاز الوحدة العربية يستلزم حركة شعبية عربية طليقة، فإن إنجاز تنسيق عقلاني فاعل بين الأنظمة العربية يستدعي أنظمة عربية حرة في أخذ قراراتها. وربما يشكل مال فلسطين مجازاً للوحدة العربية، التي بنت شعاراتها طويلاً على تحرير فلسطين الكامل والشامل .

محدد المجرد والشخص في الفكر القومي العربي، وفي الأيديولوجيا القومية بعامة، تبدو ملتبسة ومتباينة. طبقاً لهذا المنظر، الأمة ليست شيئاً آخر سوى العروبة ذاتها، البدئية والأصلية، حيث تتحقق مه أنها هي ذاتها. الأمة هي تلك المرحلة النهائية، التي تعرف فيها العروبة أنها في تأمل أو في حالة شعور بذاتها. الأمة والعروبة لفظتان مترادفتان هنا، والارتقاء مه العروبة إلى الأمة يكمه التعبير عنه كعود أبدي إلى الأصل الخالد، وإدراك لهذا الطلح القابع في بدء التاريخ. فمه لا نجد هنا انتقالاً حقيقياً تاريخياً أصيلاً، بقدر ما يبدو كاستعارة ميتافيزيقية مجردة للتاريخ. فما دام الوعي القومي، ما دامت الأمة روحاً فهي تتعلل على كل ما يتجسد في التاريخ الفعلي وتسر عليه. إن هذا الفكر يجهل التاريخ الحقيقي أصلاً، ولأجل ذلك يحولنا إلى الطروحة ميتافيزيقية حول الماهية المعطاة قبلاً، المنجزة بصورة مسبقة. على هذه الصلورة يؤسس لفكرة التاريخ، الأمة، الدولة والجمع . وهنا نتأمل كتابات زكي الأرسوزي، ميشيل عفلق، ساطع الحصري ..

\*\*\* أشكال المجرد والتشكلائي في الفكر القومي العربي الكلاسيكي، يطرح جملة قضايا، وإن كان مه الصعب ردّ لهذا الفكر كله إلى نموذج واحد. فبين الأرسوزي والحصري مسافة، وبين الحصري وقسطنطين زريق مسافة أخرى. وبين هذه الأسماء مجتمعة والتنظيمات القومية، بالعنى السياسي، فرق واختلاف. وما أن التقف يطرح تصوراً والتنظيمات ترمي بالتقف، بالعنى النبيل، جانباً،

وتذهب إلى الأيديولوجيات التي توافس أغراضها، فمن الأسهل والأفضل معاً، أن نقف أمام الفكر القوميّ في تجلياته الجماهيرية التي انطلقت على أية حال .

بدأ الفكر القوميّ كخطاب تحريضي، يذكر بمجد العرب الغابر، ومحاضر العرب الذي لا مجد فيه، بسبب السيطرة الاستعمارية الخارجية. وكان عليه، وقد ارتاح إلى سيات تاريخي يوافس التحريض، أن يخلق ماضياً عربياً متخيلاً، أو ماضياً غنائياً، قوامه الإيجاب الكامل وجملة من القيم الفاضلة، الوفاء والشجاعة وأكرام الضيف وحمية المستضعفين.. نشأ الخطاب القوميّ، وفي سيات يستدعي الأمل، من تمازج غير محسوب بين الأخلاقيّ والتحريضي والبلاغي. وكان سهلاً في تصور ذاتي قوامه الرغبة، أن تُخلَس قوميّة عربيّة طوباوية، لا تحتاج إلى التاريخ ولم يعرفها التاريخ، على أية حال. ولذلك قصد الأرسوزي اللغة العربية، وعثر فيها على عبقرية خاصّة، هي عبقرية القوميّة العربية ذاتها التي تجعل القوميّة العربية تغفو، دون أن تنام أبداً، بسبب الضمان الذي يحرسها، الذي هو اللغة العربية .

اتّخذ الفكر القوميّ من مفهوم الضمان مرجعاً له، إذ القوميّة العربية منتصرة بفضل فضائلها الفريدة، وإن القوميّة العربية خالدة بسبب العبقرية التي تلازمها. بهذا المعنى فإن القوميّة العربية لا تكبو ولا تتحطم، ذلك أن فيها من الصفات ما يضمه مجدداً واستمرارها. غير أن مفهوم الضمان في ذاته تصور ديني لأنه يضيف إلى القواهر خارجاً يحرسه ويراقبه. بهذا المعنى، فإن اختلاط التصوّر القوميّ بالتصور الديني، لا يعود إلى أبعاده التاريخية .

ولعل متالية التصوّر القوميّ العربي، أي اختلاطه بالتصور الديني دون حدود، هي التي جعلت لهذا الفكر يأخذ بمقولة الأصل، التي لا تستوي إلا إذا حذفنا التاريخ وطردته. فمقولة الأصل، وهي دينية أيضاً، تقول بأصل أول كامل، لا يتغير ولا يتطور بسبب كماله، والكمال ينطوي على التقديس، فإن الأصل محتجب أحياناً، محتجب ولا يغيّب، ذلك أنه يرجع في المستقبل، كي

يستأنف الحال الذي كان عليه في الماضي . مه هنا جاءت فكرة، القومية العربية  
القائدة، التي يربطها الفناء، التي كانت مزدهرة ومنتصرة في الماضي، والتي  
تعود، لزوماً، مزدهرة ومنتصرة في المستقبل .

بهذا المعنى، فإن الفكر العربي لا يحتاج إلى نظرية في القومية، فالكامل  
نظريته فيه، وما على الإنسان العربي إلا أن ينتظر عودة قوميته المظفرة، التي  
كانت منتصرة في الماضي وستكون منتصرة في المستقبل. في هذا التصور، له  
تكون معظم الكتابات القومية، التي ظهرت في الأربعينيات والخمسينيات  
والستينيات، إلا إنشائية رخوة، تنزاع بين الأوهام واللغة الجزلة. فالفكرة  
الدائمة هي أن القومية العربية قائمة وكاملة، وما على العرب إلا أن يلتقوا  
بها، كما لو كانت القومية فكرة مجردة، تتعين بمنزل همه البشر الذين يشتمون  
إليها. وبسبب هذا التبسيط بدا الاستعمار، كما الصهيونية لاحقاً، العقبة  
الوحيدة أمام الآمال القومية، الأمر الذي يعني أن رحيل الاستعمار يتزامن كلياً  
مع انبعاث القومية العربية الراقدة في مكان لا يعرفه أحد. ولعل هذا  
التبسيط هو الذي جعل الحزب القومي العربي يعتقد أن وصوله إلى السلطة هو  
مرحلة عودة الدولة القومية، وأن وصول جملة أحزاب قومية إلى السلطة هو  
بداية أكيدة لتحقيق الوحدة العربية .

إن التعامل مع القومية العربية كمعطى ناجز وغير تاريخي، أملى على  
الفكر القومي أن يرى في أسئلة الدولة والسلطة والجنس أسئلة نافلة، على  
اعتبار أن الجنس العربي قومي في ذاته، وأن وصول القوى القومية إلى السلطة  
ينجز آلياً، الدولة القومية. أكثر من ذلك، إن تحويل القومية إلى وعي مجرد  
بضرورة الدولة القومية أفضى إلى تصور: النخبة القومية، التي تستطيع استدعاء  
القومية العربية، دون أن تحتاج إلى الشعب وطاقته. ولذلك لم يكن الشعب، في  
التصور القومي التقليدي، إلا مجرد وسائل وأدوات تتكئ عليها النخبة القومية



وهي زاهية إلى السلطة. التي تتحول إلى سلطة قومية، حين تمسها النخبة الداعية إلى شعارات قومية .

لقد ألهم الاستعمار، في زمره مضى، الشعور القومي، أو بمعنى آخر: إن توحيد العرب استعمارياً، جعلهم يعتقدون أنهم موحدون قومياً. وبسبب خطأ القياس، تراجع الشعور القومي بعد زهاب الاستعمار، لأن تطوير الوعي القومي يحتاج إلى ما يتجاوز وصول القوى القومية إلى السلطة. وبالتأكيد، فإن القائلين بالقومية العربية، في أمس واليوم معاً، لا ينطلقون من الوهم، ويعتمدون على وقائع واضحة وبيّنة. فالعرب موحدون في الثقافة واللغة والماضي المشترك ومستقبل مرفوب معين. غير أن هذه الوقائع تحتاج إلى تدقيق على مستويين: المسوى الأول الاختلافات الطبيعية والتاريخية بين المجتمعات العربية، الصادرة عن خصوصية هذه المجتمعات وأشكال ظفرها بالاستقلال الوطني وأشكال دخولها عالم المدنية.. فلا يمكنه اختزال الجزائري والمصري واللبناني والخليجي إلى كيان مجرد يدعى بالعربي، بسبب الاختلافات المتعددة التي صبغت المجتمعات التي ينتسبون إليها. إضافة إلى ذلك، فإن الدولة العربية القطرية، ودون حكم قيمة، أعادت صياغة الإنسان العربي الذي يعيش فيها، بما يوافق أغراضها وأهدافها. ولعل الرجوع إلى مناهج مدرسية في أقطار عربية مختلفة يكشف بسهولة، عن تصويره متابعين للحضارة، الحضارة القطرية التي نرد إلى حضارة عربية، أو إلى حضارة عربية - إسلامية. بهذا المعنى، فإن الأولوية نذهب إلى القطري، وينعش القطري ويتوطد، تاركاً القومي لشعاراته الرسمية أو للحدس الشعبي، المكوّن من عناصر لا متجانسة .

إذا عدنا إلى عناصر القومية المفترضة: الثقافة، اللغة، التاريخ، الأرض، نجد أنها تكون انتماء قومياً شكلياً، أي انتماء لا يتوافق مع منطق التاريخ والوقائع المستفصاة. فهذه العناصر كانت، ولا تزال، حقلًا لجملة من الصراعات الأيديولوجية والسياسية، التي تعطي مضامين متباينة للعناصر القومية

الشكلانية. فاللبنانيون يتحدثون باللغة العربية، دون أن يمنع ذلك بعضهم من الحديث عن خصوصية لبنانية مطلقة. والدافعون عن الفرعونية في مصر تحدثوا عن الحضارة والثقافة الإسلاميتين كرافديهم من روافد شخصية مصر الخالدة. إن القول بـ خلود مصر يعطي الأولوية للمصري على العربي. أكثر من ذلك، إن اللغة العربية، كما الثقافة العربية، مجال للصراع بين القوى القومية والقوى الدينية. فالقوى القومية ترى اللغة كرابطة قومية، لا تحتاج الديه ولا تميل عليه، في حين أن القوى الدينية ترى في العربية لغة مقدسة، لأنها لغة القرآن، أي إنها تنقل اللغة من الحقل التداولي الديني والتاريخي إلى حقل مقدس، سابغ على التاريخ والمجتمع.

يمكن القول انكأ على ما سبق: لا يشكل تراصف عناصر القومية وعياً قومياً، ذلك أن هذا الوعي أثر لترابط محدد بين هذه العناصر، يدرجها في منظور قومي لا يعوزه الانسان. فعناصر القومية العربية في ذاتها، لغة وأرضاً وثقافة، لا تفضي إلى شيء إلا إذا اندرجت في وعي تاريخي يوحد بينها، ويحولها إلى مجموع متفاعل ومتجانس في مراجعه وأهدافه. وعلى هذا، فإن القومية لا تنشأ من عناصرها الشكلانية، بل من الوعي الذي يتعامل مع هذه العناصر، ويعيد صياغتها وتركيبها. والوعي المقصود هو وعي حديث، يعرف الفرق بين الانتماء الضيق والانتماء الأكثر ارتقاء، ويعرف بالتالي، أن الوعي القومي وعي حديث، وأن القومية العربية لم تُخلص منذ الأزل، بل هي ظاهرة تاريخية، قابلة للصعود والارتقاء، بقدر ما تقبل التفكك والتآكل. إن القبول بتاريخية ونسبية الظواهر هو ما يدل على وجود الوعي القومي أو غيابه. فالوعي القومي، حين يدرك أن القومية العربية لا تعرف الخلود. والوعي القومي، حين يحدد الشروط التي توافي الانتماء القومي، والشروط المغايرة التي تبده. يتعين الوعي القومي في الحالين، بتاريخيته، وبقدرته على تلمس ما تقادم وما استجد. بهذا المعنى يكون هذا الوعي حداثياً، لأنه يدرك أن القومية تتكون في شروط

محددة، ولا تأتي جاهزة، وأن القومية تصور حديث للعالم، لا تنفصل عنه  
حدائق اجتماعية، تكون القومية علاقة داخلية فيها. وهكذا يتم إزاحة إشكال  
القومية من مستوى إلى آخر، أي من مستوى شكلائي غير تاريخي، منسبت بجملة  
عناصر مترافقة وسكونية (اللغة، الثقافة، الأرض، التاريخ المشترك...) إلى  
مستوى جديد، يكون فيه الوعي القومي أثراً لشروط جديدة وغير مسبقة.

ما يدور حوله الحديث هنا هو التالي: إن المسافة بين الوعي القومي والوعي  
ما قبل-القومي، يساوي المسافة بين المرجع الاجتماعي الضيق والمرجع المجتمعي  
الواسع. ففي حدود المرجع الضيق، تحضر القبيلة أو العشيرة أو الطائفة أو  
العائلة مرتكزاً أساسياً للفرد. بسبب ضيق هذا المرتكز يحدد معنى الوطنية،  
في مستوى معين، ويعلو التعصب وتتقيد شروط الحوار، ذلك أن إنسان المرجع  
الضيق يرى فيما هو خارجه نقيضاً له. أما المرجع المجتمعي، فيضع ما يمكنه  
شخصيته جانباً، منطلقاً من مفهوم الوطنية، الذي ينتمي إليه بشر أحرار  
متساوون في الحقوق والواجبات، أي يمارسون شيئاً محدداً هو: المواطنة، التي لا  
تدور إلى ما يتشخصه، بل إلى معايير موضوعية مثل الدستور والقانون وحسب  
الاختلاف. يترأى في هذا الألف، طبعاً، شيء قريب من العقد الاجتماعي الذي  
يترجم تطوراً قيمياً وفكرياً وأخلاقياً معيناً. لذا نقول: تأخذ الشروط الموضوعية  
لولادة الوعي القومي موقع الأولوية بالنسبة إلى الظاهرة القومية، ولذلك، فإنها  
ظاهرة تاريخية، لها أسبابها القابلة للتفسير، أي أنها ليست معطى طبيعياً خارج  
النسب. بل يمكن القول، إنه لا يوجد قومية، بل وعي قومي يتطور في تطوره  
قومية محددة أو يند لها إن لم يظهر بالشروط الموافقة له.

وإذا وضعنا كلام التوضيحية الطلقة جانباً، وتركنا خطاب القومية، في  
شكله الميتافيزيقي، بإمكاننا أن نقارن القومية العربية بغيرها من القوميات، أي  
الاعتراف بأن القومية هي ظاهرة حديثة، لا تنفصل عنه جملة من المولات  
المدائية، مثل: الدولة، الشعب، الهيمنة البورجوازية، السياسة كسيادة حدائق

بامتياز. فتاريخ الغرب يقرأ الثورة القومية كعلاقة داخلية في الثورة  
البرجوازية، ذلك أن البرجوازية المنتصرة لا تستطيع تحقيق دورها كطبقة  
قائدة ومُسيطرَة إلا إذا قامت بتوحيد المجتمع، لأنها في توحيده تنجز مصالحها  
الاقتصادية وتتثبت مواقعها السياسية وتؤمّر هيمنتها الأيديولوجية. ولذلك لم  
يكسر غريباً أن يكون الأدب الأوروبي الحديث أدباً برجوازياً وقومياً في آن، وذلك  
في علاقة متناقضة، تكون فيها البرجوازية المجتمع هي قوميته. والمقصود  
بالبرجوازي هنا، ليس الطبقي بالمعنى الشائع والمحدد، كما لو كانت القومية  
احتكاًراً برجوازياً، إنما المقصود جملة التحولات الاجتماعية والثقافية واللغوية  
والسياسية التي أنتجتها البرجوازية، والتي أتاحت، موضوعياً، تطور الظاهرة  
القومية.

استطاعت البرجوازية الأوروبية، من حيث هي طبقة منتجة وقائدة  
ومهيمنة، نالريك مع معاركها مع الإقطاع والوحدة الكنسية، أن تجعل من  
الحرية علاقة داخلية في القومية، مؤكدة تبادلية العلاقة بين الطرفين. إضافة إلى  
هذا، هنالك معنى الفرد، في التصور البرجوازي، الذي يوحد بين الفردية  
والاعتراع الفردي، أو بين الفردية وحققها في السرفيس والقبول. وقد يقال  
ببساطة: إن قراءة وضع القومية العربية، على ضوء الظاهرة القومية الأوروبية  
قياس فاسد ولا يؤخذ به، ذلك أنه يقبل بمنطق التماثل، الذي يطرد التاريخ  
والخصوصية التاريخية جانباً. وواقع الأمر أن ما أقول به ينطلق من موقع  
الاختلاف لا من منطق التماثل، بسبب أمر لا هروب منه، جوهره العلاقة بين  
القومية والحداثة الاجتماعية.

فتصورات القومية العربية الحديثة الموزعة، غالباً، على ميتافيزيقا تبسيطية  
أو على إنشائية مدرسية، لم تلمع العلاقة الكولونالية، التي تجعل من قطرية  
الأنظمة العربية شرطاً لوجودها. ومع أن هذه التصورات أهدرت حبراً كثيراً،  
وهي تتحدث عن القطري والقومي وعن الاستعمار، فإنها لم تقنع، أو أنها لم



تسأ أن تقتنع ، أن شرط الاستقلال الوطني هو تبعيته، مما يجعل منه الاستقلال تجديداً متواتراً، بأشكال لا متكافئة، لعلاقات التبعية. وبسبب علاقات التبعية، التي نشأت في نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، كان على الأنظمة السلطوية المتواترة أن تحقق أمرين: أن تشر مشروع المداثة الاجتماعية الذي لا تستطيع أن تنجزه، لأن المداثة تستدعي التحرر الوطني لا الاستقلال، حقيقةً كان أم صورياً. وبهذا المعنى، فإن القرن العشرين، وباستثناء التجربة الناصرية، لم يلتص ببرجوازية وطنية قادرة على تدمير العلاقات التقليدية وتوليد علاقات جديدة توائم الوعي القومي. أما الأمر الثاني، ففرضته التبعية، من حيث هي تحقيق مصالح أجنبية ومصالح سلطوية ضيقة، وأعني بذلك تقييد الشعب والجمع، على اعتبار أن الاستبداد مرتكز لا غنى عنه، من أجل تجدد العلاقات التبعية .

لم يلمع الفكر القومي الكلاسيكي، المأخوذ بأسطورة الأصل المجيد، العلاقة الكولونيالية، أو أنه لمحمها، ولم يستطع أن يعي أبعادها ودلالاتها. لذلك اعتقد أن رحيل الاستعمار ينطوي، ألياً، على ولادة الدولة القومية. لذلك لم يُعَمَّ بالمحدث عنه نظرية في الدولة أو في الجمع، أو في ترحل الوحدة العربية. وكان بذلك ينسى أولوية العلاقة الكولونيالية على الطبقة الحاكمة وعلى الفكر الذي يقودها، ذلك أن هذه العلاقة، والقطري علاقة داخلية فيها، تعيد صياغة أية طبقة حاكمة، أو تعيد إنتاجها كبرجوازية كولونيالية متجددة، بلغة مهدي عامل. وعلى هذا، فإن جدل ميتافيزيقيا القومية والعلاقة الكولونيالية، جعلاً من أسئلة الديمقراطية والحرية والاستقلال الذاتي للحركة الشعبية أسئلة نافذة ولا ضرورة لها. علماً أن هذه الأسئلة هي أسئلة المشروع القومي الجوهري، ومن دونها تصعب القومية كلمة من كلمات القاموس اللغوي الأخرى، وهو ما حصل الآن، تقريبا .

وخلاصة القول، إن القبول بالقومية مرجعاً نوعياً، يتجاوز الطائفي والجسدي والقبلي، تعبّر عنه ارتقاء نوعي في الوعي، ورتقي في الالتزام والمسنّ بالسيولة. غير أن هذا الارتقاء الإنساني له شروطه، المندة منه الديمقراطية وتحقق الذات الإنسانية المبدعة، إلى تسييس المجتمع وازدهار القيم والنظام والثقافة فيه. انطلاقاً من هذا، فإن الدعوة إلى وعي قومي عربيّ صحيح، لا تتحقق، إلا في الكفاح الشعبي من أجل حداثة اجتماعية، تعترف بالإنسان ومحقه في الكلام والافتراح والرفض والقبول على مبدعة شاسعة من عناصر القومية العربية الشكلاية. ولم يكن مهدي عامل مخطئاً، حين ربط بين التحرر الاجتماعي والتحرر القومي، على اعتبار أن البورجوازية العربية الكولونيالية المسيطرة تناهض التحرر والعدالة والحداثة، بقدر ما تناهض القومية العربية الحقيقية أيضاً.

إن المجتمع القومي العربي، وفي التّصوّر الشكلاي الفقير، هو الذي يرى العنصر العربي ولا يرى ما عداه، أو هو الذي يرى الرسالة العربية إلى غير العرب، وهو تصوّر لا يلتقي بالنظر السليم، إلا في صدف عارضة. وآية ذلك ما آل إليه الوضع في السودان (شمال السودان وجنوبه)، وفي العراق الذي يطرح أسئلة كثيرة، ليس آخرها (السؤال الكوردي) ناهيك عن صعود التروحات البربرية في المغرب العربي.. ولذلك يمكن القول: إن المجتمع القومي العربي، وبالعنى النظريّ الدقيق، هو المجتمع الذي لا توجد فيه أقلية ولا أغلبية. غير أن هذا الكلام، الذي يحمل على اليوتوبيا، يستدعي مجتمعاً حداثياً يحقق المواطنة، ويتعامل مع المواطنين بمعايير الحقوق المتساوية والواجبات المتساوية، لا بشعارات أيديولوجية تفضي إلى هلاك الوطن والمواطنين، أي إلى إنقاذ كل ما ينقذه تصور القومية العربية.

إن كانت اللغة والتاريخ والثقافة والأرض، هي عناصر القومية العربية، في  
زمره تحريضي مضي، فإن مقولات الوطن والمواطنة والديمقراطية ودولة القانون...  
هي عناصر نظرية القومية العربية الآن .

هو سس القطب القومي العربي لفهوم العروبة عبر تماهيا مع  
الإسلام. ويلاحظ أن لقاء الإسلام بالعروبة وتوحيدهما معا يفصع به نفسه  
به خلال نمط واحد مميز به الإسلام وليس أي إسلام، إنه إسلام مذهبي  
خاص، غالباً ما يورخ له بدايات نشوء إسلام الدولة، ويعلم به به خصوصيته -  
هذا الإسلام - عبر إقصاء الأنساق المذهبية الإسلامية الأخرى خارج جماعة  
الأمة - الإسلام، عدا به المعتقدات والأديان الأخرى المختلفة. وأنت ترى  
على قاعدة علاقة العروبة بالإسلام تبلورت الطروحات الرئيسية في الخطاب  
القومي، الأعلى تميل إلى القول بالتماهي بين الإسلام والعروبة وتفيد في أن  
الإسلام هو إسلام عربي وخلال ذلك هو إسلام تنفوي أو أن كل عربي هو  
مسلم بالضرورة، الثانية، توفيقية قلقة، تتزعج إلى الحلول البراغماتية الانتقائية.  
في الحالتين ثمة مؤشر هام يدل على ارتباط عميق ووثيق بين الوعي القومي  
والأيدولوجيا الدينية، التي شكلت أحد المكونات الرئيسية والحاسمة في هذا  
الخطاب. المشكلة تكمن في أنه بقدر ما كانت القومية والتحرر القومي مشروعاً  
عمرانياً، علمانياً وجدانياً، كما ظهر في تجربة الآخر التاريخية متعارفاً مع  
الوسسة والوعي الدينيين، فقد اندفعت في تجربة القومية العربية مع  
الإسلام...؟

مشكل الإسلام، وبالعنى التاريخ، مرحلة جديدة حاسمة في التاريخ  
العربي، نقل العرب به وضع معين إلى آخر أكثر ارتقاء واندفاعاً وحيوية،  
أفضى، لاحقاً، إلى، الحضارة العربية - الإسلامية. وجاءت القومية العربية  
لتكون، وبالعنى النظري، بداية مرحلة جديدة نقل العرب به زمره الضعف  
واقضوع إلى زمره مغاير. فالزمره التاريخي الذي ظهرت فيه واضحة التروعات

القومية العربية كان زمره تفكك الإمبراطورية العثمانية والفنر الاستعماري للأرض العربية. وعلى هذا، فقد حاولت القومية العربية أن تكون مرادفاً، وفي زمره آخر للإسلام، بعد أن ظهر أن الرابطة الدينية تحذل العرب ولا تنصرهم. والمثال الطرون دائماً هو: الخلافة العثمانية .

بيد أن الفصل بين العربية والإسلام، أو بين نزوعات قومية والإسلام، لم يعثر على ما يوطده لأسباب مختلفة: فقد حمل لواء الدعوة نخبة من المثقفين، لم تستطع التحول إلى تيار اجتماعي فاعل وواضع الغايات. كما أن الفصل بين الإسلام كعقيدة والإسلام كحضارة ظل شأناً من شؤون المثقفين، أو بعضهم. إضافة إلى ذلك، فإن الوعي الشعبي، الذي ورثته السلطة العثمانية، كان، غالباً، وعياً ريفياً مشدوداً إلى المطلق والإطلاقيات، أي إلى الدين والتصورات الدينية. ولذلك جاء الوعي القومي الشعبي كرد فاعل ضد آخر، ينسب إلى قومية مغيرة. وما أن رحل هذا الآخر وابتمد، حتى بدأ الوعي الديني يعود إلى ما كان عليه، فإن انفع على مشروع قومي، كالتأصيرية مثلاً، كان ذلك حالة خاصة مرتبطة ب شخص لا بعقيدة قومية .

وبقدر ما كان الفكر القومي أثراً لنخبة متقنة، جاءت الأحزاب السياسية القومية تتوجهاً لطموح نخوي أيضاً. وليس في مفهوم النخبة، في ذاته، ما يضر، فهو أساسي في كل مشروع اجتماعي تحويلي، لكنه المشكلة تكمن في طبيعة النخبة، التي ترجمت القومية إلى مشروع سياسي. فهذه النخبة، على المستوى النظري، كانت عاجزة عن إنتاج تصور نظري قومي متسق، فنزلت إلى التلخيص، مازجة بين عناصر غير متكافئة، تحدث عن نهضة مستقبلية تستأنف مجداً قديماً. وفي هذا التلخيص بدا الإسلام رافداً من روافد العروبة، إن لم يظهر الإسلام، وفي لحظات مجده الغابرة، تعبيراً عن جوهر العروبة. ولعل هذا التلخيص، الذي يتبادل فيه الإسلام والعروبة الواقع، هو الذي سيفضي، لاحقاً، إلى أحزاب قومية، ليست في حقيقتها إلا حركات شعبية، مأخوذة



بشعارات شعوبية أيضاً. ولم تكن نظرية الأحزاب القومية العربية إلا هذه الشعارات ذاتها، التي تلبى عربياً يدافع عنه عقيدة الإسلام، وتلبى عربياً آخر يدافع عنه الإسلام كحضارة.

وواقع الأمر أن الفكر القومي العربي، باستثناء حالات فردية، جاء مشروعا سُلطوياً، يحلم ليلاً ونهاراً بالوصول إلى السلطة. وهناك فرق بين المشروع السُلطوي والمشروع التحرري الحديث. والمشروع الأول يعتقد أنه أنجز مشروعه حال وصوله إلى السلطة، كما لو كانت السلطة في ذاتها تكثيفاً للحلم القومي وجوهراً له. وبسبب هذا الاندفاع الشديد إلى السلطة، فإن الفكر القومي، وفي شكله السُلطوي، حارب كل مقولات المدائنة القائلة بالتعدد والمختلف والتنوع والحواري، متوسلاً غطاءً أيديولوجياً مفرداته: الشعبوية، القطرية، الإقليميّة، القوى التامة. غير أنه، وهو يتسلع بانتمائه الأيديولوجية، كان يدخل في منطق اختزالي فقير، حيث القومية العربية هي الأحزاب القومية، وحيث الأحزاب هي النخبة التي تقودها، حيث النخبة هي المرجع الأول فيه. وبهذا المعنى فقد عاصم الفكر القومي، القائم على التلغيف، جدل السلب كاملاً، أي جاء ليعبر عنه ضمير الشعب الموحد قومياً، وانتهى إلى طرد الشعب خارجاً. وبسبب ذلك، فإن هذا الفكر، الذي جاء تعويضاً عنه ضعف الرابطة الدينية وعجزها، فتح الأبواب واسعة منه جديد أمامها، بعد أن برهه أنه أكثر ضعفاً وعجزاً.

يقول فالتر بنيامين: «تتكشف حقيقة المجتمع في أكثر مفاصله وهنا». إذا تجاوزنا القول في حرفيته، وأخذنا بما هو قريب منه، يمكن القول: «يتكشف وهم الفكر القومي العربي في موقفه منه هو ليس عربياً». وأعني بذلك موقف هذا الفكر مما يدعى بالأقليات، رغم التباس العبارة وعدم دقتها. في هذا الفكر لم يلتفت، إلا نادراً، لوضع الإنسان غير العربي في مجتمع قومي عربي. وربما لا يكون الأمر سهماً، لو كان في هذا الفكر ما يحيل على

الديمقراطية وحرية الاختلاف. والأمر غير ذلك، بدليل أن هذا الفكر تكلّس ونجمد بعد الوصول إلى السلطة، حين كان يتاح له ذلك.

ولقد كان من المفترض أن يكون المشروع القومي مشروعاً تحريراً وحدائياً، أي كان عليه أن يأخذ باستراتيجية أخرى غير الاستراتيجية الانقلابية. والاستراتيجية الأخرى تقول بهيمنة أيديولوجية وفكرية على المستوى المجتمعي، تحقق قومية المجتمع، أي حداته قبل الوصول إلى السلطة. بيد أن هذا الفكر، كان في فقره أقل بكثير من أن ينتج نظرية في الهيمنة القومية وفي شكل الوصول إلى السلطة. والمقصود هنا هو ما يمكنه أن يدعى بـ الديمقراطية القومية التي نعي، نظرية وممارسة، أن الديمقراطية تشكل علاقة داخلية في كل مشروع قومي حقيقي.

يسندني مفهوم الديمقراطية القومية عنصرين أساسيين: الديمقراطية في تعييناتها السياسية والاقتصادية والثقافية من ناحية، والديمقراطية كشرط لتوليد وتطوير الوعي القومي. وبهذا المعنى، فإن الديمقراطية القومية التي لم تعرفها الأحزاب القومية، هي المعادل الموضوعي، وفي شروط مختلفة، لمفهوم: العلمنة. فإذا كانت العلمنة، أي فصل الدين عن الدولة، جاءت من الغرب كنتيجة لصراع البورجوازية الصاعدة مع الإقطاع المدعوم من المؤسسة الكنسية، فإن الشرط العربي كان يحتاج إلى إشكالية علمانية مختلفة، إشكالية لا تُحارب الدين ولا حتى تبشر بالقومية، بل تعمل على تخليص شروط اجتماعية وسياسية تدرى في مفهوم التحرر الوطني والاجتماعي مرجعاً لها. وبهذا المعنى، فإن مشروع العلمنة، الذي لم يتحقق، لا يرد إلى الدين في ذاته، بل يرد أولاً إلى مشروع التحرر، الذي لم يتحقق أيضاً.

يعود إخفاق مشروع العلمنة، أي الهداة الاجتماعية، إلى ثلاثة عناصر أساسية، هي:

١- التلغيف التلقيني، أو التلغيف الأيديولوجي، بشكل أدن، الذي يستدعي الأيديولوجيا الدينية إذا احتاجها، ويطردها بعد قضاء الحاجة. ولذلك، فإن النظام العراقي، وهو نظام قومي، تأسس إبان حرب الخليج، وذهب إلى تكثير المساجد، مستكلاً منظوراً شعبياً بدائياً، يبدأ بمفهوم الحزب وينتهي إلى وحدانية القائد المهرم.

٢- ظهرت الأحزاب القومية في فترة كانت الأمية فيها طاغية أو شبه طاغية، وذلك في عمومية شعاراتية تنجيه إلى المثقفين والفلاحين أولاً. وإذا كان المثقفون قادرين، غالباً، على التأقلم مع السلطة والتحول إلى علاقات سلطوية، فإن الفلاحين، وفي شروط غياب الهيمنة القومية يعودون سريعاً إلى تصوراتهم الإطلاقية، حيث السلطة مطلية، وشغف الاقتراب من السلطة شغف مطلية أيضاً. إن مقولات الطلوع والإطلاقية مشتق من مشتقات الأيديولوجيا الدينية ذاتها، مما يجعل من الدولة القومية أحياناً، ظاهرة دينية، بمعنى ما، أو ظاهرة تقرأ كنص ديني تفلح.

٣- إن كان شكل الوصول إلى السلطة محدد مضمون السلطة، كما يقول غرامشي، فإن الاستراتيجية الانقلابية القومية غيّبت المجتمع قبل أن تصل إلى السلطة، أي وصلت إلى السلطة، دون أن تهجس على الإطلاق بمشكلات الديمقراطية والعلمانية. بل يحكم القول، إن مفهوم الطلوع الذي لازم الأيديولوجيا القومية، سواء في تعاملها مع الماضي المجيد كطلوع أو في تعاملها مع السلطة كطلوع آخر، جعل من اللاعقلانية عنصراً داخلياً في الأيديولوجيا القومية، عنصراً ينقص، لزوماً، المدانة والديمقراطية والتعددية السياسية. ولعل القراءة الثانية لنصوص عقل، وهو يكتب إنشاء أكثر مما يقدم فكراً، تكشف بيسر عن تلك اللاعقلانية، التي إن ترجمت سياسياً قادت إلى مجتمع لاهوتي جديد.

كان منه المفترض أن يطرح السؤال كالتالي: مُجْتَمَعٌ حديث أم مُجْتَمَعٌ قومي؟ لكنه الفكر القوميّ طرح السؤال بشكل آخر: مُجْتَمَعٌ قومي أم مُجْتَمَعٌ إسلامي؟ ثم ما لبث أن طرح السؤال بشكل آخر: مُجْتَمَعٌ عروبي فقط، أم مُجْتَمَعٌ قومي عروبي فخور بالحضارة الإسلامية؟ وهكذا انتهى السؤال إلى أمره جديدة هي: عروبة الإسلام أم إسلام العروبة؟ وإذا كانت القوى الإسلامية، أو أشكال منها، رأت في فكرة القومية الحاداً بارزاً أو فكرة مستوردة من بلاد الفرنجة، فإن الفكر القوميّ شغل نفسه، منذ بداياته، بالبرهنة على عروبة الإسلام، أي بقي يدور في أشكال ديني وهو يظنه أنه يدور في أشكال آخر.

اهتمت الأيديولوجيا القومية، في معظم الأحيان، وعقلن نموذجاً بالبرهنة الراضية والمطشنة عنه، عروبة الإسلام. وآية ذلك، القرآن الكريم، الذي أُمدّ منه خلاله، الله سبحانه وتعالى، العرب بالرسائل الإلهية، وأوكل إليهم، من حيث هم عرب، نشر الرسالة الإسلامية. ويتضمن هذا القول أمرين: الأول هو البعد العروبي للرسالة الإسلامية، حيثُ القرآن أنزل باللغة العربية، وتانيهما، هو السياق العروبي، الذي جاء فيه القرآن، الذي تعامل مع المجتمع العربي المكّي، ومع المجتمع العربي الديني. وفي تصور كهذا، يساوي بين العبقرية الإسلامية والعبقرية العربية، تأخذ العروبة موقع الأولوية في علاقتها بالإسلام، وتصبح القومية العربية قائمة قبل الإسلام وسابقة عليه، ويغدو المجتمع العربي، قبل الإسلام، مُجْتَمَعاً متمدناً، ودليل ذلك بعض الآيات القرآنية، وبعض الوقائع التاريخية.

إن من يقرأ بعض النصوص القومية المجتهدة، والخلصة في اجتهادها، عروبة الإسلام للدكتور محمد أحمد خلف الله، مثلاً، يستطيع التوقف أمام ثلاثة عناصر، تؤكد عروبة الإسلام هي: إن كان الفكر هو اللغة، فإن القرآن الكريم في لغته العربية تعبير عنه فكر في اللغة العربية. وبسبب وحدة الفكر واللغة، فإن الإسلام، في مكانيته وزمانيته عربيّ أيضاً. ولذلك يجمع المسلمون إلى



مكان عربيّ، هو الكعبة، ويصومون شهر رمضان وفقاً لتوقيت عربيّ أيضاً، أي مبدأ التاريخ الهجري. ينتج عنه ذلك، أن في القرآن الكريم متكاملاً لنظور قومي. ودليل ذلك أن القرآن استخدم مادة لغوية يشتق منها: إقامة، ومقام، ومقيم، وقوم، وبالتالي قوميّة، ولم يتحدث عنه: الوطن، مواطن، مواطن..

مع ذلك، فإن الانتقال من إسلام العروبة إلى عروبة الإسلام، لا يحمل، على المستوى النظريّ، قضايا كثيرة. ذلك أنه يوحد بين عنصرين نظريين غير متجانسين، هما الدين والقوميّة، ويضع زمره هذين العنصرين، وهما مختلفان، في زمر واحد، يؤكد القوميّة ظاهرة طبيعية، أي لا تحتاج التاريخ ولا يحتاجها التاريخ. أضف إلى ذلك أن مقولة عروبة الإسلام، ما أن استقامت على المستوى النظريّ، وهي لا تستقيم، لأنها تخلط بين العقيدة والحضارة، فإنها تضطرب الاضطراب كله في الصراع السياسيّ، حيث ميزان القوى يعيد صياغة المقولة، كما يشاء ويرغب. وآية ذلك أن الفكر الدينيّ، في المسيحيات والسّينيّات، كان يؤكد وحدة العروبة والإسلام، وعاد، بعد عقديه، ليرى في القوميّة ظاهرة مارقة، جاءت للإضعاف المسلمين.

إن انزياح ميزان القوى الأيديولوجي والسياسيّ، منذ نهاية السبعينيات، لصالح القوى الدينية، بالعني السياسيّ للكلمة، دفع بأنظمة الدائنة العربية إلى توظيف الدين سلطوياً، بما عهده شرعية مفقودة، حتى أصبح الإسلام الجماهيريّ أيديولوجيا فعلية لهذه الأنظمة، تسخر له أجهزة الإعلام المختلفة والمناسبات الدينية ودور العبادة. ولم يكن بإمكانها أن تفعل ذلك، لولا منطق التلخيص، الذي حايث الأيديولوجيا القوميّة، منذ البداية حتى اليوم، مما عيّن، لاحقاً على الأقل، أيديولوجيا سلطوية بامتياز. ومثلما بدا الرجوع إلى الماضي المجيد والقول بالوحدة العربية والحديث عنه المستقبل المشترك عناصر مختلفة في أيديولوجيا سلطوية لا أكثر، جاء الإسلام، وفي زمره لاحق، ليندرج في بنية هذه الأيديولوجيا، وتتحول إلى أيديولوجيا سلطوية أيضاً.

وإذا كان بعضه المفكرية تسعى إلى مصالحة العروبة والإسلام سعياً إلى تثبيت مواقع القومية العربية، فإن الأنظمة قد صالحت بينهما توسلاً لشرعية مفقودة. والفرق بين الطرفين واضح، فالفكر يصلح بين عنصرين لا متجانسين، بسبب قصور نظري وخلل في الرؤية، والسلطة تمنع بين عناصر مختلفة، بسبب قصور في الممارسة السياسية وخلل فادح في علاقتها مع الجماهير المضطهدة.

والأمر ليس بعيداً عما تعبّر الفلسفة العربية الإسلامية. فبعضه مؤرخي الفلسفة يتحدثون عن فلاسفة الإسلام وحكماء الإسلام، على خلاف آخرين يقولون بالفلسفة العربية والحكمة العربية. وهذا الاختلاف تعبّر عنه تاريخي عربي - ديني، لم يستطع أن يتحرر من مراجعه الدينية، ليكتشف تاريخاً وديناً بعيداً عما التقديس. وإذا كان لصراع عروبة الإسلام / إسلام العروبة أن يعبر عنه شيء، فإنما يعبر عنه سيطرة الماضي على الحاضر، ذلك أن القومية، وبالعنى النظري للكلمة، مرآة لزمه تحرره من الماضي.

هإذن، ما هي حدود التأمل والاختلاف - وهذا الطرح متصل بما سبق - بين الأمة الإسلامية والقومية العربية. وهل يتبع لنا ذلك إمكانية الحديث عن علمانية النظم القومية؟ علاوة على ذلك أنت تلاحظ بوجه عام أن الخطاب القومي العربي يؤسس لفهوم الأمة على نحو ملتبس ومشكل، حيث يطالب بينه وبين مفهوم القومية من جهة أخرى، ومما هي بينهما تماماً، من دون أي اعتبار للتأسيس العربي والتاريخي لهذين المفهومين. كيف تعلقون معرفياً وأيديولوجياً مصدر هذا الإشكال أو الخلط؟

سؤال العلاقة، أو الفرق، بين الأمة والقومية، إعادة لسؤال العروبة والإسلام، فالقومية، كما العروبة، تشير إلى هوية تاريخية متعددة العناصر، لا يمكن اختصارها إلى البعد الديني. ولعل التأمل اللغوي لكلمة الأمة يبين سيطرة الدلالة الدينية عليها، مما يجعل تعبير الأمة العربية مساوياً لتعبير الأمة

الإسلامية، أو مساوياً لتعبير العرب الذيه توحيدهم رابطة دينية. وإذا عدنا إلى لسان العرب للعلامة ابنه منظور نجد ما يلي: (الإمة والأمة، الشريعة والدينه. وفي التترييل العزيز: إنا وجدنا آباءنا على أمة.. والأمة والإمة: الديه. قال أبو إسحاق في قوله تعالى: كان الناس أمة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، أي كانوا على دينه واحد. قال أبو إسحاق، وقال بعضهم في معنى الآية: كان الناس فيما بين آدم ونوح كفاراً فبعث الله النبيين يبشرون به أطاع بالجنة وينذرون به عصي بالنار.. والأمة: الطريقة والديه. يقال: فلان لا أمة له أي لا دين له..»

تنطوي كلمة الأمة على دالتين مترابطتين، الأولى منهما هي: توحيد المتفرق والختلف، وتأتيها: إقامة التوحيد على مبدأ ديني، هو الإيمان بشريعة واحدة. وهذا منطقي تماماً، بسبب الوظيفة التي سعى الإسلام إلى تحقيقها، وهي وظيفة توحيدية، تعطي لكل أمر معناه المنطقي داخل منظومة فكرية شاملة، هي منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد. وحتى في حال الانطلاق من مفهوم التوحيد والحديث عنه سرائع سماوية أخرى غير الشريعة الإسلامية، فإن ما يوحد الناس يظل مرجعاً دينياً. وبالتالي، فإن الأمة العربية هي الجماعة الإنسانية الوحدة دينياً، سواء كان المرجع الموحد هو الشريعة الإسلامية، أو سرائع سماوية أخرى، تنقف إلى جانب الأولى وتتفق معها في التوحيد، أي الإيمان بآله واحد لا يوجد غيره.

إن الإشكال المطروح هنا، في ضوء علاقة القومية بالأمة، هو ليس الوحدة، بل طبيعة العنصر الذي يقوم بتحقيقها، والذي يجعل من الإيمان بالله مرجعاً ومرتكزاً، وهو لا يتلف مع العناصر التي تحقق، نظرياً، الوحدة القومية. فالقومية، وبالمعنى الحديث، هي الجماعة البشرية الوحدة فيما بينها بجملة من الخصائص التي تميزها عن غيرها، والوحدة أيضاً بمصدر يتوزع عليها جميعاً. ما يظهر هنا واضحاً هو وحدة الخصائص ووحدة المصدر، دون الإشارة إلى الديه.

إلى جانب هذا، فإن الأمة تكتفي، في إنجاز وحدتها، بعنصر واحد محاط بالقداسة، بينما تتخلل الوحدة القومية في تعددية من العناصر الدنيوية. ولهذا تكون القومية تاريخية، على خلاف الأمة التي تضع كل تاريخها في زمن ثابت مضي، أي تتخلص من التاريخ، وهي تظهر أنها تنسب إليه .

تتبع تاريخية القومية على العناصر المتعددة المكونة لها، إن لم تكن هذه التعددية في ذاتها تعبيراً عن تاريخيتها. وهذا ما يجعل الإنسان، مثلاً، يصبح عضواً من الأمة الأمريكية أو غيرها، دون جهد كبير، في حين أن الإنسان لا يستطيع أن يكون عضواً من الأمة الإسلامية إلا إذا انتقل من دياره إلى ديار آخر. لهذا إذا اعتبرنا أن الأمة العربية وهي مرادف لـ الأمة الإسلامية تعبير عن وحدة أبناء السماء أي أمة متعددة الشرائع السابوية، وهو ما نجس به أنور السادات، حين رأى في السماء جسراً بين العرب واليهود.

إن هيمنة الدين على القومي في الفكر العربي هي التي تفصل بين الجذرية اللغوية لـ الأمة والقومية، وهو فصل غير قائم في الفكر الغربي. فالقومية، في اللغة اللاتينية، وهي **Nationalism**، تنشأ من الأمة التي هي **Nation** التي تنشأ منها أيضاً الجنسية **Nationality** أما في اللغة العربية، فنحن نقف أمام ثلاث كلمات ذات جذور لغوية ثلاثة مختلفة، توافي: الأمة، القومية، الجنسية. ويمكن شرح هذا الواقع بفكر غير متجانس، يرجع إلى الماضي حين يشاء، ويتعامل مع الحاضر حين يشاء أيضاً، دون أن يقيم، وبالعنى الفكري، قطعاً تاريخياً بينهما. ولذلك تدور حول بعضها أزمة تاريخية لا متجانسة، فالماضي قائم في الأمة والحاضر قائم في القومية، والدولة الموزعة على الزمن غير المتجانسين حاضرة في الجنسية. وفي الحالات جميعها، فإن ما يميز الفكر القومي، وما خارجه أيضاً، هو العجز على إنتاج قطع معرفي في بنية التفكير العربي، وذلك في علاقة ملتبسة، يكون التاريخ فيها حاضراً وغائباً معاً.



وباستثناء بعضه وجوه فكر النهضة العربي، حافظ هذا التلفيق على مواقفه، خالطاً بين زمره الماضي وزمره الحاضر وزمره المستقبل معاً .

في هذه الحدود، يمكنه أن يُشكر الفكر الديني على وضوحه، فهو في حديثه عن الأمة يرى المستقبل استمراراً للماضي، ويرى في الماضي، وهو متخيل عادة، زمناً تاريخياً وحيداً. وهذا ما يسعفه على الحديث المستمر عن الأمة الإسلامية، الحكومة الإسلامية، الخلافة الإسلامية، ديار المسلمين... على خلاف الفكر القومي، الذي وهو يقول بالحاضر ويؤكد، يعطيه مُباشرة على ماضيه، متخيل غالباً، فهو يصدر له وهامه لخطواته في آن. علماً أن على الفكر القومي، أن يتحدث، نظرياً، عن المستقبل .

وبالتأكيد، فإن الحديث عن الأمة والقومية حديث عن معنى الهوية أيضاً. فالأمة تميل على هوية سكونية أحادية البعد، وهو البعد الديني. وحتى حين تضيف إلى البعد الأخير بعداً آخر، هو الحضارة الإسلامية عبر العصور، فإنها تبقى في الإشكال الديني، ولا تغادره، لأنها ترى في الإيمان الديني أساساً لهذه الحضارة وحاملها لها. في مقابل ذلك، ونظرياً، فإن الهوية القومية مُعدّدة العناصر، تنطوي على الحضاري التاريخي وعلى المعارك القومية ودينية الوقائع الإنسانية والقومية، وعلى الإنساني والكوني، دون التوقف أمام الديني أو الأصول الدينية. ولذلك، بإمكان الهوية القومية العربية أن تنتمي، نظرياً، إلى عبد الرحمن الكواكبي وأمين الريحاني وجمال عبد الناصر ودرثيف خوري، بينما تقبل الهوية الدينية بما جاء في القرآن الكريم والسنة وما أجمع عليه فقهاء المسلمين. وهذا الموقف، وبسبب اتساقه، ينكر عصر النهضة، ويرى فيه كفراً وتبعية، ويستنكر القومية ويرى فيها ضللاً وامتنالاً لغايات أعداء المسلمين. وإذا نظرنا إلى الواقع العربي اليوم، نرى أن ما تقول به الهوية الدينية، المطلقة من تصور الأمة تأخذ به مجموع غفيرة من الشارع العربي، الأمر الذي يدل

على أن تصور الأمة هو التَّصوُّر المعيش، كما لو كان للسلطة تلفيقها الفكري،  
وللمشارع أيديولوجيته النسقة، التي تطرد، ولو أنياً، القوميّة، وتُسبِّقي الأمة.  
ومما لا سراء فيه أن سيطرة الأمة على القوميّة لا تفسر فقط بإخفاها  
المشروع القوميّ، وبفشل المشروع التحديثي العربي بشكل عام، بل يفسر  
أيضاً بسبب أمور تاريخيّة أكثر اتساعاً. فهناك، من ناحية، دور الإسلام الخامس  
في تكوّن الشَّخصيّة العربيّة كشخصيّة حضاريّة تاريخيّة، وفي تكوّن ما يدعى بـ  
الحضارة العربيّة-الإسلاميّة. ومع أن التاريخ العربي قبل الإسلام، لم يكن  
جاهليّة صافية، كما يدّعي بعضه المجتهدون، فإن لهذا التاريخ لم يحقّ قفزه  
التَّوعيّة، ونخرج من مكان محدود إلى فضاء إنسانيّ بالغ الاتساع، إلا بفضل  
ظهور الإسلام، كحدث إنسانيّ نوعي، أي كعقيدة دينيّة أنتجت حضارة. أكثر  
من ذلك، إن تشكّل الحضارة الإسلاميّة لم يكن حكراً على العرب، فقد شارك  
فيه الفرس والبربر والكورد والأتراك، وتوزع على أكنة جغرافيّة مُعدّدة مثل  
دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة، وبلغت هذه الحضارة أوجها في القرن الرابع  
الهجري-التاسع والعاشر بعد الميلاد - حيث شاركت أجناس مُختلفة ومواضع  
مُعدّدة في إنتاج حضارة جديدة وخلق ثقافة غنية وفريّة، ستّ الأدب والعلم  
والفلسفة.. الأساسيّ هنا هو تعدّيّة العناصر الإسلاميّة التي بنت هذه  
الحضارة، والتي رغم أصولها المُختلفة، حملت الهويّة الإسلاميّة. إضافة إلى هذا،  
فإن صدام الأمة الإسلاميّة مع المسيحيّة تارة، ومع الغرب النحدر من  
المسيحيّة، تارة أخرى، جذّر، منطقيّاً، مواقع الأمة الإسلاميّة أو أمد الهويّة بـ  
منغول تاريخيّ تجدد به ذاتها. وما إن الغرب الاستعماريّ، في تصور ديني  
مسيطر، سيبدو دائماً غرباً مسيحياً وهو يتصرف أحياناً على أنه كذلك (غزو  
العراق)، فإن هذا التَّصوُّر يرد عليه، دائماً، بـ شرّ إسلاميّ، أي بـ أمة  
إسلاميّة تحارب أمة مسيحيّة. ووفقاً لهذا التَّصوُّر، وهو بالغ الفقر أحياناً، فإن  
بعضه التَّيارات الإسلاميّة الفلسطينيّة والعربيّة تحتلّ إسرائيل إلى العقيدة

اليهودية، حتى يستقيم محاربتها بعقيدة أخرى هي العقيدة الإسلامية. والتصور لهذا، لا يُفسر بفقره الظاهري، بقدر ما يفسر أيضاً بدوافع سياسية واضحة البراجماتية. فالقول بتماثل اليهود يسوع القول بتماثل المسلمين وصولا إلى المؤامرة اليهودية العالمية وتبرئة الولايات المتحدة والأنظمة الإسلامية التي تدور في فلكها .

وفي النهاية، فإن القومية العربية موجودة كاحتمال، قابل للتحقق، وقابل للاندثار، وفقاً لأقدار الحركة الشعبية العربية، التي هي احتمال آخر. غير أنه يمكن القول أيضاً إن الأمة الإسلامية رغم الصعوبة الإسلامية المتصاعدة، منذ ربع قرن من الزمان، هي بدورها احتمال أيضاً، على أساس أن الظواهر التاريخية تقاس بآثارها الملموسة في التاريخ الكوني. والفرق بين القومية والأمة أن الأولى هوية ملتبسة وهشة الواقع، وأن الثانية هوية تطفو واضحة وتحتجب واضحة أيضاً .

على غلب الجتمع المدني، السرعة الحقيقي للتاريخ - بتعبير ماركس - أفقد إمكانية نشوء الدولة العربية الحديثة ومجوز دولة الأرستقراطية العسكرية. من جانب آخر يشير هذا الموقف إلى أن الدولة العربية رافداً، لم تنجم عن السيرة الذاتية لقوانين تطور الأمة تاريخياً، بقدر ما كانت وريثة لتقاليد ومكونات مجتمعات ما قبل الأمة .

لقد برز شكل الدولة العربية القائمة كقضية اجتماعية - سياسية مستعارة على قاعدة غلب مجتمعات حديث يكون مصداً حقيقياً لتلك الدولة وشرعيتها. من هنا كانت الدولة السلطوية القبلية هي النموذج الأمثل للدولة العربية التي نجت من هذا الإقصاء للمجتمع، وأجلت توسطاتها من أجهزة إرهاب وسجون وملاحق ملوية محل الإبرادة المرة الكؤنة بالفعل للمجتمع، واستعاضت عن قيم الوطنية والديمقراطية والتعاقد والقانون الملزمة للمجتمع الحديث بالفكر الرجعية والولاء والعرف والتضيق... الخ. وفي المحصلة يكاد حديثنا

يكون عنه شيئين مفترضين لا وجود لهما إلا في تخيلتنا ورغباتنا، بقدر ما يبدو أن  
مطلبين تاريخيين ضروريين.. ألا تبدو هذه الفارقة الكبرى القائمة على تغييب  
واقعاء المجتمع المدني تاريخياً عقبة كبرى أمام مطلب وحدة الأمة، تمررها  
وتقدمها؟؟

\*\*\* لا أظنه أننا بصدد حديث نظري عنه المجتمع المدني، يتابع المفهوم  
منه لوك وهوبس، سروراً بهوفل وماركس، وصولاً إلى غرامشي. إن السؤال  
الأساسي هو: هل يوجد مجتمع مدني عربي؟ فإن كان قائماً، ينبغي البرهنة  
عنه تجلياته، وإن كان غائباً، بحسب الحديث عنه أسباب هذا الغياب.

يمكنه منذ البداية صياغة الأطروحة التالية: يشكل المجتمع المدني، حيث  
هو علاقة حديثة، علاقة داخلية في جملة من العلاقات الحديثة، تحتقب  
الديمقراطية والعقلانية ودولة القانون وحقوق المواطن والمجتمع القومي..  
ويكشف تأمل هذه العلاقات، والمجتمع المدني علاقة فيها ومنها، عن غياب  
الأخير في المجتمعات العربية.. فمن المفترض نظرياً، وبشكل تبسيطي، أن  
المجتمع المدني، هو الفضاء الاجتماعي - الاقتصادي، الذي يقابل ويوازي  
المجتمع السياسي. والأساسي هنا، هو ليس وجود مجتمع مدني يقابل مجتمعاً  
سياً، بل وجود دولة حديثة، تسع بوجوده هذين المجتمعين معاً، أو تسع،  
وبسبب حدائتها، بوجود فضاء اجتماعي متايز، لا يمكنه اختزاله إلى الفضاء  
السلطوي.

فمن وجهة نظر نظرية، يدل وجود المجتمعين على غياب مركز متعال  
ياخذ شكل الحقيقة المطلقة، ويشير إلى اعتراف متبادل بين المجتمعين أي يشير  
إلى الدولة من حيث هي تعبير عن إرادة اجتماعية وجماعية. ففي مقابل السلطة  
القروسطية، التي تقدر الكلي وترجر التخصيص، جاءت الدولة الحديثة،  
لتميز بين الإرادة الاجتماعية والإرادة السلطوية، وتعترف بالبشر لا ككلمة  
مغلقة تدعى بالرهبة بل كجسموع من الإرادات الحرة، حتى ولو بالعنى



المقنوني على الأقل. ومنه دون الدخول في تفاصيل كثيرة، فإن الدولة الحديثة تتويج لطبقة قائمة ومسيطر، هي البورجوازية، التي ولقي تدافع عن حقوقها، تنتج حقوقاً لطبقات أخرى. وبسبب ذلك، فإن البورجوازية، وبالعنى التاريخي للكلمة، تتعرف كطبقة مهينة، طبقة تاريخية، قد تحتاج إلى القمع، دون أن تجعله منه قاعدة لسيطرتها، ذلك أنها في صراعها المنتصر ضد الإقطاع، كانت تدافع عن مصالحها الطبقيّة، وتخلق شروطاً موضوعية تخدم مصالح طبقات وفئات اجتماعية أخرى. وبهذا المعنى، فإن الدولة الحديثة سابقة على المجتمع المدني، فهي مصدره وهو أثر لها، لهذا من ناحية، والمجتمع المدني أثر لدولة حديثة قوية، من ناحية ثانية. يمكن القول هنا: إن وجود المجتمع المدني إحالة على وجود دولة قوية، مثلما أن غياب المجتمع المدني تعبير عن دولة ضعيفة، أو عن سلطة لا ترتقي إلى مستوى الدولة. أكثر من ذلك: إن الدولة التسلطية التي تقوّض أسس المجتمع المدني تعبير عن سلطة ضعيفة، حتى لو كانت مدججة بآلات القمع والإرهاب، لأن الدليل الموضوعي على قوّة الدولة هو وجود المجتمع المدني الذي ينقذها، ويجبرها لاحقاً، على تغيير سياساتها الجنسية.

إذا نظرنا إلى الواقع العربي ومحتنا عن آثار المجتمع المدني فيه، نجدها غائبة ومثلاً شية، لا وجود للأحزاب السياسية، ولا للحرّيات الصحفية، أو النقابات، حرّية الرأي والإبداع، المبادرة الفردية والجماعية، أي لا وجود لأية علاقة حوارية بين الشعب والسلطة، وبين فئات الشعب المختلفة، بعد أن تمّ تحويل الشعب إلى رهية ونصبت السلطة زائراً لحظة متعالية، لا يوافقها النقد ولا توافق عليه. وبسبب علاقة النفي المتبادل بين السلطة والشعب، توسع السلطة، وهي قمعية بالضرورة، أجهزتها القمعية، وتمرد وجودها حتى تكسح الفضاء الشعبي إلى حدود الإلغاء. إن تدمير الدولة التسلطية، أي اختراق أجهزتها الأمنية لكل المرافق الاجتماعية، يجعل المجتمع المدني العربي مستحيلاً، ويقوّض الأسس الموضوعية اللازمة له، لأن الدولة هذه تلفي وتعيد إلغاء

شروط الفعل السياسي اليومي، الذي هو مقدمة للمحادثة الاجتماعية، أي مقدمة ضرورية للمجتمع المدني.

إن كان وجود المجتمع المدني تعبيراً عن قوة الدولة، فإن غيابها برهان على ضعف الدولة، أو برهان على وجود سلطة تدمر الدولة، مكثفة بميز معين، يمكنه أن يدعى بالدولة السلطوية، أي الدولة الجزئية، التي تحقق مصالح السلطة وهي تبذر مصالح المواطنين، وينفي تأمل لهذا الوضع، وهو مسيطر في العالم العربي إلى نتائج سلبية، إن لم تكن مدمرة. ففي مقابل سلطة قوية في جهازها القومي، وضعيفة في شرعيتها وفي وجودها الموضوعي، يوجد مجتمع ضعيف، بدوره يعوزه الحوار والتسامح والتضامن، فتقوّة المجتمع أثر لعلاقاته الحوارية ومحصلة لقدرته على اقتراح الحياة التي يريد لها، وعلى اختيار السلطة السياسية التي يرى فيها تعبيراً عن إرادته وتطلعاته. وفي واقع يتوزع الضعف فيه على الدولة والمجتمع معاً، يتحول الوطن إلى لغز، وتغدو المواطنة أمراً متعذراً. فقد ولد معنى الوطن من حياة اجتماعية فون أرضه معينة، تتوزع فيها الحقوق والواجبات متساوية على الجميع، وتكون فيها الوقائع اللامشخصة مرجعاً للمواطن، أي أن فكرة الوطن جاءت نتيجة لرحيل المراجع السلطوية التي تضع ذاتها فون الوطن والمواطن، وتؤكد الوطن فضاء لذوات بشرية متساوية أمام القانون. وهذا يعني أن الوطن يتعرف حقوقياً وسياسياً قبل أن يتحدد بمساحة جغرافية.. أكثر من ذلك، إن البرهان على وجود الوطن هو المواطنة، التي تتجلى في اتجاهات متعددة، وجوهرها: حقوق المواطنة السياسية والاقتصادية والثقافية والحقوقية ..

وبالتأكيد، فإن غياب المجتمع المدني، الذي نشير إليه، إشارة إلى دولة القانون، مقدمة للاقتراب من شيء قريب من المجتمع المدني. والإشكال التراجيدي هنا، أن سيطرة الدولة القمعية، في شروط اجتماعية لم تعرف تجربة المجتمع المدني، وهو حال العالم العربي في معظم الأحيان، يدفع المجتمع

المحاصر إلى بدائية متفككة، بتفكك تلك المجتمع المدني الذي قوضته السلطة. فإمام سلطة شرعية الواطن، الذي لم يصيغ ثوابنا، تبدو المراجع التقليدية، مثل القبيلة والطائفة والعائلة، ملأ وحيداً، كما لو كان الإنسان الغريب يلتبس الأمان لدى مراجعه العضوية بعد أن رأى الدولة قوة مهددة ومرعبة .

لا تفضي السلطة التقليدية، كما أشرنا، إلى مجتمع مدني، وتستأصل مقدماته، إن وجدت. والأخطر من ذلك، أنها تصدر، مسبقاً، إمكانية ابتناؤه، لأن ممارساتها المتعددة تذهب دائماً إلى اتجاهين، يتعين أحدهما بانطفاء السياسة، ويتعين ثانيهما باستيلاء المراجع العضوية. فبسبب قمع متعدد الأبعاد تتلاشى الأحزاب السياسية ويضمحل الوعي السياسي، وينوثر الفضاء السياسي كله. ومن المعروف أن الأحزاب، وبالمعنى الحديث للكلمة، هي التي تخلق وحدة المجتمع المتفاعلة، وهي التي ترى في المستقبل تجسيدا لبرامجها السياسية. وفي حال انطفاء شروط العمل السياسي، وانطفاء الثقافة علاقة فيه، ينتهي مفهوم الحزب ويعطي مكانه لمفهوم الجماعة، ويراجع مفهوم الوطن تاركاً المكان للعلاقات والأواصر العضوية .

في حدود سلطة تقليدية، تُدرك الثقافة والسياسة والحوار المجتمعي والحزب السياسي، تأتي معارضة هي صورة أخرى عن السلطة التي تعارضها، ترفضه كل ما ترفضه السلطة، مقترحة بديلاً قوامه الانغلاق والتجانس وأحادية الاقتراح والنظور. ولهذا، فإن المجتمع المدني الذي استنكرته السلطة التقليدية، يُستنكر من جديد لدى المعارضات الدينية، كما لو كانت هذه المعارضات تعيد إنتاج دأ المجتمع المدني، الذي أُنجزته السلطة. واقع الأمر أن البنى الفكرية والأيدولوجية والعيارية توحد بين الطرفين المذكورين، وتجعلهما يحتاجان كل إمكانيات ابتناؤ المجتمع المدني. فالسلطة التقليدية ترفض المجتمع المدني باسم الحفاظ على وحدة المجتمع وتماسكه واستقراره،

والمعارضة الدينية تستنكره باسم الخصوصية الإسلامية التي تقبل بـ الجماعة المؤمنة التي، وهي ترحل، ولها، إلى الماضي، ترفض القومية والسياسة والجمع المدني.

منه الفرص، نظرياً، أن يكون الجمع المدني وجهاً آخر لـ الجمع القومي مادام التعددية تخترق العلاقتين معاً. وإذا كان هذا المنظور يجعل منه التعددية والنسبية والحوار قواماً للفكر القومي، فإنه يدل، في اللحظة عينها، على تهاافت الفكر القومي، أو شكل منه، حين ينتهي هذا الفكر إلى تدمير الجمع المدني، أي حين يكون على المستوى النظري والعملي، نظيراً لـ الفكر الديني المغاير له. وبهذا المعنى، فإن الفكر القومي، وفي شكل منه، والفكر الديني، وفي شكل منه أيضاً، ينتهيان إلى بنية أيديولوجية واحدة، جوهراً، الأحادية، أي أحادية القول والمزب والتأويل والاجتهاد والقرار، بينما يحتاج الجمع المدني إلى بنية فكرية مغايرة وبداعة، فإن مبدأ الأحادية، في تعميته المتعددة، يضع منه يأخذ به في أواسط العصور الوسطى أو نهاياتها، أي في زمنه لم يكن يعرف بعد، ظاهرة جديدة تعرف بـ الجمع المدني.

يعيدنا موضوع الجمع المدني إلى كلام كثير، ظهر منذ نهاية الثمانينيات، ولا يخلو أحياناً، من الشرثرة والتسويس الأيديولوجي، فهو الجمعيات الأهلية، أو جمعيات الجمع المدني أو الجمعيات المدنية.. والذي يعني أن هذه الجمعيات تعبّر عن الجمع المدني، أو بإمكانها أن تكون بديلاً عنه. والكلام لهذا زائف من البداية حتى النهاية لأكثر من سبب: فهو يرى، أولاً، في بعض النخبة المثقفة بديلاً عن الجمع بأسره، وهو، ثانياً، يكرّس انطفاء السياسة، لأنه يرى في الجمعيات النخبوية معادلاً للأحزاب السياسية. وهو، ثالثاً، لا يعرف، أو لا يريد أن يعرف، أن الجمع المدني لا ينفصل عن دولة حدائية قوية. وعلى هذا، فإن هذه الجمعيات تتابع منطق السلطة الحاكمة، مرتاحة إلى ثنائية تقليدية هي: النخبة والاختصاص. فللسلطة نخبها العارفة والختصون



بأمورها، ولـ الجمعيات الدينية نخبة ذات اختصاص أيضاً. ولذلك لم يتدخل طرف في أعمال الطرف الآخر. علماً أن المطلوب هو: استيلاء السياسة، بالمعنى المجتمعي، بما يتضمنه ذلك من فكرة الأحزاب والنقابات والصحف والأطر المهنية المختلفة.. وعلى هذا فإن الكفاح من أجل مجتمع مدني ينطلق من المعوقات الفعلية التي تمنع وجوده، لا من جمعيات مختصة، وهو ما يجعل هذا الكفاح فعلاً سياسياً، يولد من أطر سياسية ويستولد لها في آن .

والجوهري في القول كله، والأكثر خطراً وفداحة، هو ذلك التنافس الشديد بين السلطات القائمة والجاهير الدينية، من أجل استئصال إمكانيات ظهور المجتمع المدني. كأن هذا المجتمع خصوصية غربية ملحدة، تنقصه خصوصية مؤمنة مرجعها الجماعة والطائفة، أو خصوصية سلطوية تتطير من كل ما هو مدني وما هو حديث.



أحمد برقأوي

# الفلسفة، التاريخ، الأمة، ..

أحمد برقأوي، مفكر فلسطيني وأستاذ الفلسفة بجامعة دمشق. رئيس قسم الدراسات الفلسفية. له العديد من الدراسات والأبحاث النقدية في الفكر العربي والفلسفة. تتسم كتاباته بالحرص النقدي الرفيع وبالرؤى الـراديكالية نحو الأفكار والمواقف.





• تجربة الفيلسوف العربي المعاصر أو (الفلسفة العربية المعاصرة).  
السؤال في إمكان وجودها يستحيل إلى إمكان اكتشاف وجود أسئلتها الرئيسية  
وإشكالاتها الخاصة. وبالمقابل سؤال الفلسفة العربية، هو هدر لسؤال الفلسفة  
عموماً، الفلسفة بما هي كونية وعالية في حضورها ومشكلاتها؟

• أبدأ بهذا التحفظ الذي قسم به. الفلسفة العربية المعاصرة بين  
قوسين. فوضعكم الفلسفة العربية بين قوسين يعني أن هناك إما شك في  
وجودها بالأصل، وبالتالي نقولونها في سبيل الجدل، بمعنى، لو افترضنا جدلاً أن  
هناك فلسفة عربية معاصرة؟ أو أنكم لا ترونها أصيلة من حيث هي تعبير  
عن أمة متعينة تاريخياً، أو أنكم ترون فيها ترويضاً لذهاب فلسفية قادمة من  
الغرب؟ أعتقد أن هذا هو المعنى الضمر وراء وضع الفلسفة العربية بين  
قوسين. وقد تكون لك أسباب أخرى لا أعرفها، لهذا هو اعتقادي ..

أما أنا فلنني أنطلق بدوري في تحديد الفلسفة العربية المعاصرة من  
فرضية مختلفة، ألا وهي: أن الوعي النظري الذي بدأ يتكون منذ منتصف  
القرن التاسع عشر وحتى الآن، بوصفه امتلاكاً للعالم وحلاً للمشكلات، على  
الرغم من أنها مشكلات أمة، لكنه حل في الأساس يفرضه عن علاقته  
المباشرة بمشكلاتنا. من هذه الزاوية، فانا أعتقد أن تحديد الفلسفة العربية  
بمشكلاتها يسمع لنا بالقول: إنَّ هناك فعلاً فلسفة عربية دون أن نضعها بين  
قوسين، على الرغم من الاحتجاجات الكثيرة حول شرعية هذه الفلسفة. فإذا  
كانت الفلسفة تتحدد بمشكلاتها وبطريقة حل هذه المشكلات، فإن العرب  
منذ عصر النهضة حتى الآن يعالجون مشكلة وجودهم الذاتي، مشكلة حريتهم،  
مشكلة العلاقة بين العلم والدين، يُعالجون مشكلة العلاقة بين الثقافات،

يعالجون مشكلة إرثهم الماضي وعلاقته بالحاضر، يستعيدون إرثهم الفلسفي القديم. إذن من هذه الزاوية هم يتحركون في حقل التفلسف .

السؤال الآن هو: كيف حلّ أو نُظِرَ إلى هذه المشكلات؟ ما كان بالإمكان النظر إلى هذه المشكلات دون زادٍ نظري، دون تأسيس فلسفي. لهذا الزاد النظري بعضه قد أخذ من التراث، من ابنه خلدون، وابن رشد مثلاً، وأكثره قد جاءنا من الغرب. عند هذه النقطة يستوقفنا السؤال ثانية: هل تأثير الفلسفة الغربية في طريقة تفكيرنا ووعينا للمشكلات ومن ثم حلها هو مطعمه في الفلسفة العربية أم لا؟ بوصفك مُستغلاً بالفلسفة تعلم جيداً أن أهم ما يميز الفلسفة هي عموميتها، صحيح أن الفلسفة تظهر في واقع تاريخي محدد لأمة محددة، وتكتب بلغة قومية ما، لكن الإجابات الفلسفية تفيض عن كونها إجابات جزئية، وبهذا المعنى لو أخذت مثلاً مشكلة مُهتة من مشكلات الفلسفة العربية الإسلامية، ألا وهي مشكلة العقل والنقل، وخذ حل ابن رشد لهذه المشكلة في فعل العقل ما بين الحكمة والتشريعة من اتصال ستجد أن هذه المشكلة بالأساس هي مشكلة حضارة عربية إسلامية، نشأت عن تناقض العقل والنقل، أي التناقض بين الفلسفة والدين، أي بين الوعي النظري البرهاني وبين الوعي الإيماني. لكن حل هذه المشكلة عند ابن رشد غداً حلاً عاماً كلياً غير مرتبط إطلاقاً مباشرة بما عاشه، على الرغم من أنها أساساً مشكلة نشأت في سياق معيش .

وكذا الأمر مثلاً مع الكوجيتو الديكارتي : أنا أفكر إذن أنا موجود، أو أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس. لا يمكنك أن تفهم ديكارت إلا بوصفه تعبيراً عن نمط جديد من التقدم التاريخي الكلي، وهو إذ واجه الكنيسة - أي واجه الترسيمات الإيمانية الصلبة - واجهها من طريق الإهلاء من شأن العقل وبالتالي من حرية التفكير، أنا أفكر إذن أنا موجود، ربط الوجود بقدرتي على التفكير .

## • معنى ربط الوجود بالذات المفكرة؟

• نعم، بالذات المفكرة، لا بمعنى أن الذي لا يفكر غير موجود... لماذا؟ لأن كل البشر يفكرون أي ليس هناك من إنسان لا يفكر. بهذا المعنى الإنسان قادر على التفكير وحرٌّ في تفكيره ومعزل عنه تلك السلطة الكنسية التي تحد لنا أنماط التفكير. لكنه حلّ ديكارت الذي هو ثمرة وعيه كفرنسيّ، كأوروبيّ، وتناوله للمشكلة بوصفها مشكلة أوروبية، لا يعني حصراً أن هذا الحل غداً ملكاً لديكارت أو للفرنسيين، بل صار ملكاً إنسانياً. وبذا لا يضرب العرب إطلاقاً أنهم قد استقبلوا الفلسفة الأوروبية بما هي وعي نظري للعالم متقدم. تماماً كما استقبل الغرب الفلسفة الإسلامية في نهاية القرون الوسطى. على هذا النحو ينبغي أن نكشف عن اللبوس العربي للفلسفة الغربية، ذلك أن الفلسفة الغربية لا تبقى فلسفة غربية استناداً إلى خصوصية نشأتها.

## • خصوصية معينة؟

• نعم، هذا يعني أنها تشترك مع الفلسفة الغربية فيما هو عام، لكنها إذ تتحول إلى طريقة تفكير أي ميتودولوجيا، تفوق منها رائحة الواقع المتعين، وبهذا المعنى مثلاً، سيقال في كتب الفلسفة العربية المعاصرة أن زكي نجيب محمود هو ترويض للفلسفة الوضعية المنطقية، وأن عبد العزيز الحبابي هو صدى للشخصانية الأوروبية عند مونييه، وأن عبد الرحمن بدوي هو الصورة الأخرى للفلسفة الوجودية الالائية؟؟ هكذا هو الأمر إذن، لكنه غير صحيح على هذا النحو ودون تدقيق. ذلك أنك لو نظرت إلى الدافع الذي حدا بنزكي نجيب محمود لأن يتبنى الوضعية، وهو دافع فردي لا أستطيع أن أعرفه تحديداً، لماذا كان خياره هذا؟ لكنه يقول أنه قد رأى الوطن العربي يبعث بالخرافات والأوهام، وما شابه ذلك مما يعادي العلم، فأراد أن يقدم فلسفة تدافع عنه العلم وتقضي على الخرافة وتبهد الأوهام، وهو قد وجد في الميتافيزيقيا خرافة، فكان أن رأى أن يطلق أول سهم نحو الخرافة، الخرافة بوصفها دريعة. لقد وجد

بين الوعي الميتافيزيقي واللامعقول. وأنت تعلم أن له كتاباً اسمه المعقول واللامعقول. وآخر خرافة الميتافيزيقا. كذا الأمر مع البابي عندما شخصه التراث الإسلامي. إذ انطلق من فكرة الشهادة نفسها ليؤكد المدلول الأساسي للشخصية العربية، كالشخص والشخصانية الإسلامية. والحال أيضاً عند بعض الماركسيين. بكلمة مختصرة ودون أن أسهب كثيراً في هذا الجانب، المشكلات التي ذكرت في تناولها العربي هي التي تعطي شرعية القول بوجود فلسفة عربية إسلامية.

الفلسفة منذ أن نشأت انشئت أسئلتها بالعمومية والشمولية، والعرب المسلمون لما تلقفوا هذه الفلسفة عمدوا إلى تخصيصها في زيتها العربي - الإسلامي، كما أسلفتم. لكنه العصور الحديثة، لنقل الأزمنة الحديثة وزمننا المعاصر، عثقت من كونية الأسئلة الفلسفية وكرستها، وبهذا الحساب يُكسر القول: إن أسئلة ماركس هي أيضاً أسئلة واقع عربي راسخ. وأسئلة كانط هي كذلك والحال نفسه مع أسئلة ديكارت. تنطوي هذه المقدمة على افتراض، أن التمييز السابح بين فلسفة عربية - في هذا الوقت - وفلسفة عربية أو أفريقية يبدو تمييزاً مختلفاً لا يستند إلى مقدمات موضوعية وصحيحة. هنا ينبثق سؤال ملح هو: لماذا لا نرقى بأسئلتنا أو بتجربتنا الفلسفية وأسئلتنا الناشئة إلى الريادة، إلى خلق نوع من الأسئلة التي تتسم بالريادة والتقدم؟ هل مرد هذا الأمر مجرد عجز معرفي وقصور منهجي، أم أنه أكثر من ذلك، يتصل في العمى بالأساس التاريخي والحضاري الذي لا يبدو متقدماً بأي حال..؟

«لنتساءل، ما معنى أن نقول إن هناك فلسفة ألمانية وفلسفة فرنسية وفلسفة أمريكية وفلسفة عربية؟ أنت تلاحظ عندما تتصفح كتاباً في تاريخ الفلسفة، تجد تاريخ الفلسفة الألمانية وكذلك ستجد كتباً مخصصة بالفلسفة الفرنسية، ثم كتاب لجان فال الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر. وهناك آخر لـ لوتسكي تاريخ الفلسفة الروسية. فمعنى أن تورخ الفلسفة وفقاً



لنشئها وتطورها في أمة من الأمم، هو البحث عن إسهامات هذه الأمة في الفلسفة ناهيك عن أنها كتبت أساساً باللغة الأم، وإذا أخذنا هذه الإشارة بالحسبان، سنكتشف أنه لا خير من إلصاق صفة قومية بالفلسفة، كأن نقول فلسفة فرنسية أو فلسفة ألمانية أو فلسفة عربية ..

فلعلنا تأتي من باب الإشارة فحسب، وهذه قضية شكلية ليس إلا؟  
\*\*أعني من باب الإشارة إلى أن هذه الفلسفة هي من إسهام هؤلاء البشر. لذلك عندما نتحدث في تاريخ الفلسفة نقول مثلاً الفلسفة الكلاسيكية الألمانية نقصد كانط، فيخته، شلنجر، هيجل. لكنك تستطيع أن تضع كتاباً، كما فعل أحد المؤرخين الروس، بعنوان هجرة هيجل إلى روسيا. لأن هيجل بالأساس سعى كفيلسوف نحو نظرة كلية وشاملة للوجود والتاريخ والمعرفة، أليس كذلك؟ لقد حضر هيجل مع هيرتزن إلى روسيا ..  
مجمع تشيرنوبفسكي؟

\*\*نعم، بهذا المعنى لم يعد هيجل فيلسوفاً ألمانياً فحسب، بل فيلسوفاً عالمياً. وبالقابل عندما تلقت الفلسفة العربية - الإسلامية، كما أسلفنا، أو عندما تعرفت في الماضي على الفلسفة اليونانية، هضبت هذه الفلسفة وأعدت إنتاجها من جديد على نحو أصبحت فلسفة إسلامية. القول بفلسفة إسلامية يعني أن هذه الفلسفة هي من إسهام حضارة معينة من الحضارات، لكنها في عموميتها فلسفة، هي فلسفة عالمية. كل فلسفة، بهذا المعنى، عندما تقدم إجابات كلية عن مشكلات الوجود والمعرفة والإنسان والمادية والشفعية.. الخ هي عالمية. الآن متى يمكن أن يكون هناك إبداع فلسفي لدى أمة من الأمم؟ وفي ظني هذا هو سؤالك الأساسي .

**\*أعني بالتحديد الريادة في طرح الأسئلة والابتكار في المشكلات الفلسفية؟**

**\*\* أنا من الذين يعتقدون بأن الفلسفة هي تعبير عن تقدم أمة. لماذا؟**  
الفلسفة بما هي وعي نظري كلي، استدلالى ومنهجيّ، لا تظهر إلا بارتقاء المجتمع كلياً، بالارتقاء الكلي للمجتمع. وأقصد بالارتقاء الكلي ارتقاء المجتمع بكل جوانبه السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والعيشيّة؟ من هنا مثلاً لم تظهر الفلسفة مباشرة في السنوات الأولى للحضارة العربية الإسلاميّة، أليس كذلك؟ لماذا ظهرت الفلسفة في القرن الثّاني للهجرة وازدهرت في القرنين الثالث والرّابع؟ السبب في ذلك أن الحضارة صارت بوصفها كليّة متقدمة.

**معني بالاعتبار الكوني؟**

**\*\*نعم، ومن هنا كانت أجوبتها أجوبة حضارة متقدمة. العرب راحوا لا يشكّلون حضارة متقدمة كليّة، وبالتالي من الصعب أن يتحولوا في الوقت الرّاهم إلى أمة مبدعة. من الصعب أن يتحولوا إلى أمة تنتج ثقافة قابلة للانتشار والسيادة. والفلسفة إن شئت فقل إنها ذروة التّقدّم الثقافيّ. والعرب حتّى الآن، لما كانوا في وضع تاريخيّ لا يؤهلهم، لأن يكونوا أمة قابلة للانتشار، فإنهم أولاً يتلقون أفكار التّقدّم، ويعيدون من ثم صياغتها وفق حاضرهم، لكنهم لا يؤثرون في العالم. الفيلسوف العربي لا ينتمي إلى أمة عالميّة.. ماذا أقصد بذلك؟**

**معني أنها تعيش قبل زمانها الكوني والشعولي، ولا تعيش زمنها الرّاهم بالمعنى الدقيق للكلمة؟**

**\*\*أقصد أنها غير قادرة على أن تكون مؤثرة في العالم لا على مستوى الأفكار ولا على مستوى السياسة. أنت تعرف جيداً أن هناك الكثير من المحاضرات والندوات تتحدث عن العرب على أبواب القرن الحادي والعشرين، وما سيكون عليه حالهم في القرن الجديد، إنهم يفترضون سلفاً أن العرب قد**

أنجزوا مهام القرن العشرين، مع أنهم في بعض حالاتهم ما زالوا في القرن الثاني عشر الميلادي أو القرن الثالث عشر، أو قبل ذلك. مه هنا، وعلى الرغم مه وجود بعض الفلاسفة العرب وبعض المشتغلين بالفلسفة، لا تقلُّ سويتهم مه أقرانهم مه الأوروبيين، بيد أن الأمة عاجزة مه أن تحملهم إلى مستوى العالمية. إنها أمة غير عالمية. أنا لا أعتقد وقد عشت في العالم الأوروبي أن طالب الفلسفة الأوروبي هو أكثر ذكاء وقدرة على الاستيعاب مه طالب الفلسفة في جامعة دمشق والقاهرة، إذا ما توفرت له الشروط المناسبة، ولا أعتقد أن هناك فرقاً في مستوى العبقرية بتاتا. تعلم أن العالم انشغل أعواماً بمقالة بسيطة لفرنسيس فوكوياما، تخيل معي لو أن فيلسوفاً عربياً كتب هذا المقال، هل كان سيكثر به أحد؟! ما الذي جعل مقالا لفوكوياما يشغل العالم بهذا القدر؟

هل هي بهذه الدرجة مه السطحية واللامعقولة حتى لا تستحق هذا الاهتمام؟

معنعم، مقالة سخيفة. ما الذي جعله يشغل العالم؟ إنها الأمة العالمية .  
على حد ما التحولات السياسية والاجتماعية المتسارعة التي شهدها العالم؟  
طبعاً. لا تنس أن كلمة الأمة العالمية، تعني أيضاً مه ضم مه تعنيه أنها أمة قادرة على التأثير حتى بسخافاتهما وترفاهما .

فجعلها سخافات عالية ذات شأن بهذا القدر؟

معنعم، جعلها سخافات عالية. أنت تعرف أن المسكين كوجيف مثلاً، وهو مهاجر روسي في فرنسا تحدث مه نهاية التاريخ قبل فوكوياما بعشرات السنين، وقد أشار فوكوياما إلى هذا، بعد أن طوّر مقاله إلى كتاب حول نهاية التاريخ. لم يذكر الناس كوجيف.. نعم على الأقل في الوطن العربي لم نذكر كوجيف، إلا مه جانب قلة مه المتخصصين جداً بالفلسفة عرفوا كوجيف، لم

يذكره أحد قبل أن يبرزه فوكوياما إلى العالم .. إذن المسألة لا تتلخص في عجز معرفتي وقصور .

يعني أطرح المسألة من جانب آخر، إذ لو ظلَّ فوكوياما مُواطناً آسيوياً، يابانياً في بلده الأم، هل كان سيكثر به النَّاس بهذا القدر، حتى لو بشر بنفس الآراء وأسسهم بهذه الأهمية؟

طبعاً لا.. أنا تعرفتُ على مجموعة من الفلاسفة الروس عالميين حقاً وفي مُنتهى الذكاء، لكنهم مطويون طيَّ النسيان، لا أحد يعرفهم ..

الفلاسفة الوجوديون الروس مثلاً، قياساً إلى الفلاسفة الفرنسيين؟

هذا صحيح. ولا تنس كذلك أن أحد شروط ازدهار الفلسفة وانتشارها مرتبط بمرتبطة بمرتبطة التفكير، وهو ليس بالطبع الشرط الوحيد، أن تكون حُرّاً في أن تفكر. ومن وجهة نظري هناك عوائق للفلسف في الوطن العربي، واحدة من عوائق الفلسفة هو الديني. وأنت تعلم أن الخصومة بين الفلسفة والديني في العالم العربي ما زالت حاضرة، ثم هناك السلطة السياسيّة. وتعلم أن هناك أكثر من جامعة عربيّة لا تدرّس الفلسفة في كلياتها، لا يوجد قسم للفلسفة. لهذا العداء التاريخي للفلسفة يلعب أيضاً أو يقوم بدورها ككابع للفلسفة في الوطن العربي، ويجعل الفيلسوف غالباً يتخذ طريقة التقية في القول. في الستينات من هذا القرن بدأت عملية الازدهار الفلسفي العربي. لهذا الازدهار كانت مواقع، بيروت، دمشق، القاهرة، حيثُ تأسست في الأخيرة مجلة خاصّة بالفلسفة هي الفكر المعاصر، وفيها جرت سجالات وحوارات، وجرى تقديم الفلسفة الغربية بشكل من الأشكال، حدث أن قدّم هيفل ثم جرى تقديم ماركس وجورج لوكاتش وسارتر، وتمت على أثرها نقاشات لشكلتنا الراقنة، وحاجتنا إلى الفلسفة وما شابه ذلك، وازدهرت بمعنى من



المعاني في هذه الحقبة البدايات الأساسية للفلسف، ثم ماذا جرى بعد ذلك؟ ما زالت الفلسفة تنس طريقها بصعوبة في الوسط العربي، إزاء عقبات لا أكثر صعوبة منها وعداء للفلسفة كالألهوت والوعي العادي. اللاهوت الذي ينطلق أساساً من الحقائق الإيمانية غير المبرهنة ويريد فرضها والمصادرة بها على الحقائق المطلوبة. والعقل الشائع أو العادي يستند بدوره إلى (بديهيات) راسخة، ما أن تشكك بها أو تحسرها حتى ينقلب عليك أصحابها ويؤلبوا الشارع ضدك، ولهذا يعني أن محنة ابنه رشد حاضرة .

### • تجسدت ثانية في محنة نصر حامد أبو زيد...؟

• نعم، ما زالت حاضرة. والفلسفة تنس طريقها بصعوبة في الوسط العربي، حتى يمكن القول: إن القلب على الفلسفة كالقالب على الجمر .

• محفزي الكلام للانتقال إلى طرح الموضوع من مستوى آخر. المقصود هو التعبير عن اتجاه الثقافة والفلسفة ومضائهما في ظل العولمة، التي تبدي ميلاً نحو تقويض كل ما هو خاص على صعيد الثقافة، فضلاً عن أنها تظهر ميلاً أكثر يمينية وتطرفاً على المستوى السياسي - نحو إلغاء كل ما هو خاص ومحلي بالنسبة للشعوب والثقافات الأقل شأنًا وتأثيرًا. الفلسفة لا تبدو بمنى عن تأثير هذه الحركة التي تجري وتكتسح مختلف مناحي الحياة. لعل السؤال يبدو هنا هاماً عن مهام الفلسفة في واقعنا بالدرجة الرئيسية، هذا الواقع الذي أصبح حقلاً مفتوحاً أمام التغييرات العولمية، وكذا الأمر بالنسبة لمهامها في ظل النظام العولمي الجديد، وميل الرأسمالية اليميني نحو تنميط الثقافة، هل تمة دور للفلسفة؟ دورها على الصعيد المحلي وعلى الصعيد العالمي، الفلسفة عالياً. وإذا كان تمة من فضيلة ظاهرة للعولمة فلعلمنا وبموجب منطق التقدّم التاريخي تميل إلى توحيد الثقافة وحتى الفلسفة، وربما تكون الفلسفة في هذا الزمر هي الترييلة الموحدة للبشرية، هلالتها المشتركة؟ لكنه هذه الفضيلة هي ليست

خالصة، بريئة وفضيلة محضة، إنها بموازاة ذلك تقضي على التعدد والتنوع وتتلّفهما ..

\*\*\*سأبدأ من المسألة الأولى، الفلسفة عالياً، أو كما أشرت أنت إلى العولة بوصفها منتجة لوعي فلسفي جديد ومثيرة لأسئلة فلسفية. لقد كانت الفلسفة تلهت على الدوام وراء القبة على حركة العالم منذ نشأتها. دائماً تريد أن تبني تاريخاً أو وعياً تاريخياً بما يجري. الفلسفة تقدم نظرية في التاريخ وأنت تعرف أنه لفترة طويلة سار ما يسمى بفلسفة التاريخ، وما زال البعض حتى الآن يتحدثون عن فلسفة التاريخ .

الفلسفة منذ أمد طويل وهي تفكر بحركة العالم، إلى أين؟ وبالتالي ليس جديداً على الفلسفة بناء منظومة فكرية عن العالم، لم أعود كثيراً إلى الوراثة، سأقف عند كارل ماركس، ما هي الفكرة الأساسية أو الهاجس لدى ماركس على هذا الصعيد؟

تعني عالية الفلسفة وتحقيقها أو فلسفة العالم...؟

\*\*\*نعم، عبر امتلاك العالم فلسفياً، وبعبارة أدق، كيف يمكنه امتلاك العالم فلسفياً، ومن ثم كيف أفهم وأفسر حركة التاريخ، التي أفضت إلى الرأسمالية، التي يمكن اكتشافها بفرصه تجاوز هذا النظام إلى عالم آخر... بالنسبة كانط قبل ماركس له كتاب يتحدث حول حكومة عالية ..

الخلاصة، عمومية الفلسفة هي ليست رهناً بما تسمى بالعولة، ذلك أن الفلسفة من ما هيئتها أن تكون عالية. لكن أسئلة العولة هي مختلفة، ومن هذه الزاوية أؤكد لك أن الخلاف بين من يدافع عن المدنية وما بعد المدنية في أوروبا مثلاً، ليست خلافاً إلا حول معيار التقدم التاريخي، خلاف حول التقدم التاريخي وحول وظيفة العلم والتقنية والمعرفة. هذه المسئلة هي نتيجة مباترة لتعين الرأسمالية بوصفها عولة. وأنا أنظر إلى العولة بوصفها تعيناً خاصاً للعلاقات الرأسمالية، التي تأخذ الآن هذه الصيغة من الانتشار من خلال

التَّعْنِيَّةُ والعلم وما شابه ذلك. الآن الفلسفة لما كانت ماثيَّتها على هذا النحو، فإنها تنظر إلى المشكلة-مُشكلة الوحدة والاختلاف- من زاوية فلسفية. يعني إذا كان العالم يميل نحو التَّوْحِيد، فإن الفلسفة تطرح مُشكلة: هل يا ترى ينبغي التَّوْحِيدُ، أي توحيد العالم، اختلاف العالم أم لا...؟

للإجابة على هذا السؤال يا عزيزي، هنالك صيغتان، إجابة فلسفية وأخرى إيديولوجية، ينبغي التمييز بينهما. الإجابة الفلسفية ترى أن الوجود أساساً هو الخاص وليس العام، الوجود هو الخاصَّ المتعين، وليس العام. لهذا الخاص الذي يظهر على أنحاء مُختلفة، تاريخ له تاريخ، ومن ثم فإنَّ العولمة من حيث هي علاقات اقتصادية أو حركة رأسمال، أو انتشار وسائل الاتصال والمعارف، لا يمكنها إطلاقاً إلا أن تتحقَّق في نقيضه؛ أعني في حضارة وأمة بعينها وثقافة، وهذا هو الخاصَّ. الفلسفة ترى جدلاً لهذه الحركة الدائرية في الانتقال من الخاصَّ إلى العام ومنه العام إلى الخاصَّ.

لننظر الآن إلى النقاسه الأيديولوجي حول هذه المسألة. هيستغنتون يقول بصراع الحضارات، فوكوياما يقول بنهاية التاريخ، ما الفرق بين الاثنين؟ البعض يعتبرهما على طرفي نقيض. لكنه لو تناولت المسألة فلسفياً لوجدت أن هيستغنتون يريد أن يقول: إن هنالك صراعاً بين الحضارات، وعلى الحضارة الأوروبية الغربية - الآرية أن تتوحد في مواجهة الحضارات الأخرى الإسلامية والكونفوشية والسلافية والبوذية... إلخ، حتى تبطلها وتوحد لها. بأي معنى توحد لها؟ إنه يعني أن يُصبع العالم أوروبياً أو أمريكياً، وبالتَّحليل الأخير يسودها الناتو، فتخيل!! المسألة التي تبدو في الظاهر فلسفية تستحيل إلى عسكرية. فهستغنتون يريد أن يقول أن هنالك صراعاً بين الحضارات، وعلى حضارتنا أن نتصر في النهاية. هنالك نهاية للتاريخ ونحوه وصلناها وينبغي أن نقود العالم إلى هذه النهاية، أي أن نقود العالم إلى ما نحبه عليه..

«هذا يعني أن كليهما، هيئَتفتون وفوكوياما، يتفقان على صعيد النتائج وإن اختلفا في المقدمات؟

ببالتضبط. وهذا هو التعبير أو الصيغة الأيديولوجية لناقشة العولة. عربياً وبسبب نوع من العداء للغرب، نتحدث عن خصوصيات مطلقة وماهيات منفصلة. ومن وجهة نظر الفلسفة أنا أنطلق من ركيزة موضوعية هي وحدة العالم أولاً، إن الوجود يتعين، أعني ليس هناك وجود تعيّن إلى الأبد ولمرة واحدة. فطالما الوجود يتعين والتعين هو على وجه التقريب إعطاء ماهية، فإنه ليس ثمة ماهية منجزة ومطلقة وخالصة. ولهذا نحمه نتعين، أعني لو نقلت فكرة أسبقية الوجود على الماهية (في صيغتها الوجودية)، إلى علاقتها بالأمة، وجعلت الأمة ذاتاً، فهذه الأمة تعين ذاتها ذاتاً فلا تتوقف عند لحظة من الزمن لنقول: أنا هكذا وإلى الأبد.. إنها تتخطى ذاتها على الدوام.. ومن هنا فالفيلسوف العربي أو الفلسفة العربية تعي انتماؤها للعالمية والإنسانية أولاً، ثم تعي انتماؤها أيضاً للخاص، خصوصيتها، إلى أسئلتها، إنها محاولة للتعيّن والبحث عن هويّة في سيرورتها الدائمة.

محدثكم هذا يوحى لي بسؤال حول الاصطفاكات الجديدة للفلسفة. هنا يمكن العودة مجدداً إلى موضوعه حزبية الفلسفة. إذ مدارام السهام التي تطرحها العولة بالمعنى الأيديولوجي أمام الفلسفة هي زائفة، فلا بد أن تكون هناك سهام ملحة حقيقية، والفلسفة الحقيقية - إذا جاز التعبير - مطالبة من وجهة النظر هذه، أن تنسحب إلى مستقبل البشرية ومعالجتها بمعنى ما. فهل لها أن تعيد النظر في موقعها وموقفها من العالم وتنحاز إلى مصالح معينة؟ هل هناك سهام محددة ووظائف اجتماعية وحزبية أكثر شمولية وعمومية في عصرنا أمام الفلسفة؟

معلوم أن فكرة حزبية الفلسفة كانت تتردد كثيراً في الأدبيات الماركسية والسوفييتية حصراً، وهي تعني أن الفلسفة كانت وستظل طبقية.



هذه الفكرة قديمة وموجودة ولا أحتاج إلى شرحها. لكن تاريخ الفلسفة لم يشهد إطلاقاً في مرحلة من مراحلها أن هنالك منظومة فلسفية واحدة حكمت وعي الفيلسوف. ذلك أن الفلسفة هي زوايا رؤية مختلفة للمشكلة ذاتها، وبالتالي تتعدد اتجاهات الفلسفة بتعدد هذه الرؤى. قد تسألني الآن-وهذا جائز-كيف تتأسس هذه الرؤى المختلفة؟ وأجيب بالقول: إنها تتأسس أولاً في أمة معينة، في لحظة من التاريخ، ثم في جماعة، وأخيراً في فرد من الأفراد.. هكذا ظهر ماركس ونقيضه ماركس في اللحظة نفسها، سارتر ونقيضه.. إلخ. هذا الاختلاف لا يقلل إطلاقاً من شأن واقع أن الجميع يتحركون في حقل الكشف عن الحقيقة. فهل يمكن القول إن هنالك أوجه متعددة للحقيقة أم لا؟ هل ثمة إمكانية للقول بتعدد مداخل الحقيقة، وبالتالي مهما اختلفت الفلسفة فإنهم يختلفون في حقل الحقيقة ..

**هل الحقيقة هي ذاتية بهذا القدر، تتعلق بالفيلسوف كذات؟**

**\*\*الفيلسوف يسهل كثيراً عادة، الفيلسوف كذات مُفكرة، الفيلسوف هو ليس فقط نتاج عصره وليس تعبيراً ميكانيكياً عن عالمه فحسب، وهو ليس فقط انعكاساً سلبيّاً لما يعيش، ليس هذا فقط، وإنما هو أيضاً ذات مُفكرة فاعلة، ومن هنا ينبغي أن نعيد الاعتبار لذات الفيلسوف.. من خلال تجربتنا، نحن المستغلين بالفلسفة، نحن لا نخرج المشكلات اختراعاً، وإنما نكتشفها، نكتشفها بوصفها مشكلات حقيقية، الفيلسوف يختلف عن الإنسان العادي بوصفه مكتشفاً لمشكلات حقيقية، ومن ثم يُقدم لها حلاً.. هو هذا الذات التي تتخطى بوعيتها أحياناً عصرها وواقعها. من هنا نلاحظ أن تاريخ الفلسفة هو ليس كتاريخ العلم، ونحن لا نعرف متى نستعيد فيلسوفاً من الفلسفة .**

**معنى تنشله من الماضي؟**

**\*\*نعم، أليس هناك استعادة لنيتشه؟ أليس هناك استعادة لسبينوزا؟ رافنا، كيف تفسر عودة العرب إلى ابنه رشد؟ هذه العودة هي ضرب من**

العودة للدِّفاع عنه العقلانيَّة، ومنه هذه الزَّاوِيَّة يُعكس القول، إذا شئت، أن تُطلو صفة الحزبيَّة على هذا الاختلاف في الفلسفة، بالعنى الشَّامِل للكلمة لا بالعنى الضيق. إنَّها الحالة الطَّبيعيَّة للفلسفة، اختلاف في أُنس الرؤية والواقع، اختلاف في زاوية الرؤية للمشكلة وفي واقع الحال الذي أنتجها، حال ذات الفيلسوف التي تطرح السَّألة. لماذا اختار هذا الفيلسوف أن يكون على هذا النحو؟ لا تدري، وأنت قد لا تدري وحتى الفيلسوف ربما يجهل ذلك. لماذا هو علي هذا النحو؟ لماذا اختار ماركس أن يكون مدافعاً عنه التَّقدُّم التاريخي والطَّبقة العاملة والمستقبل؟ لماذا هو اختيار الحر، الفيلسوف خياره حر. ومنه هذه الزَّاوِيَّة الفيلسوف، إذ يؤسس لعلاقة مع الحقيقة، تتنوع زوايا الرؤية لديه وتتشكل أحياناً اتجاهات مُختلفة وحتى مُعارضة ومُناقضة. ومنه هنا-مثلاً-يمكس تفهم قول لينين الشائع بأن هناك خطان للفلسفة، خط أفلاطون وخط ديمقريطس، بوصفهما مُناقضين، وقد يلتقيان عند فيلسوف من الفلاسفة، وهذا الأخير يعد تانية إلى خلق تثنائية من نوع آخر وهكذا إلى ما لا نهاية. إذن، العولة لا توحد الفلسفة، الفلسفة توحد العالم. من هنا الفيلسوف مُلك للبشريَّة ومُستقبلها. من ذا الذي يستطيع أن يتجاهل قول كانط في نظريَّة الواجب؟ لو كانت سعادة البشريَّة كلها وفقاً على قتل طفل بريء واحد لكان هذا الفعل للأخلاقيِّ؟ هذا حكم كلي. لكن بالقابل، قد نجد شخصاً براغماتياً يدمر العالم من أجل سلعة ويربر فعله هذا. وهذه هي فلسفة العولة.

ما يسهل الآن في الفلسفة هو الجانب الأخلاقي، الجانب المرتبط بفكرة المصير والإنسان. لذلك قال هيدجر، قبل أن يرحل وعندما رأى أن فكرة المصير والإنسان والقلق لم تعد هاجساً أساسياً في الفلسفة الرَّاهنة، قال: ماتت الفلسفة أو انتهت. ومع ذلك الفلسفة مصيرها ليس وفقاً على قول هذا الفيلسوف أو ذاك.

هَيَّجْتُ إِلَى الْآنَ، أَمَامَ اسْئَلَةِ الْعَالَمِ الرَّاهِنَةِ، وَالْأَسْئَلَةِ الَّتِي تَبْدُو مُلْحَةً  
بِالنِّسْبَةِ لِمُسْتَقْبَلِ الْبَشَرِيَّةِ، أَنَّ الْعُودَةَ إِلَى مَارْكَسْ بَلَّتْ أَكْثَرَ جِدْوَى وَاهِيَّةً،  
لِلْإِثْبَارَاتِ عَدِيدَةٍ، لَعَلَّ أُولَئِكَ، أَنَّ مَارْكَسْ مِنْذُ الْبِدَايَةِ، وَقَدْ ظَلَّ مَارْكَسْ فِي ظَنِّي  
حَتَّى الْنَّهَائَةِ، رَاسِخَ الْإِعْتِقَادِ بِأَنَّهُ تَكُونُ رَادِيكَالِيًّا يَعْنِي أَنَّ تَتَمَسَّكَ بِالْجَذْرِ، وَالْجَذْرُ  
بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ كَانَ هُوَ الْإِنْسَانُ. الْإِنْسَانُ الْكُلِّيُّ، لَا الْفَرْدُ الْإِنْسَانِيَّ. الْفَلَسَفَةُ  
الْمُعَاصِرَةُ - كَمَا تَلَاخِظُونَ - تَمِيلُ إِلَى تَقْوِيمِهِ فِكْرَةَ الْإِنْسَانِ وَتَقْتَبِضُهَا لِتَنْتَهِي  
إِلَى تَقْوِيمِ الْإِنْسَانِ إِلَى بَنَى مَعَالِيَةٍ - تَرَانِسْنَدَنْتَالِيَّةٍ، بِدُونِ ذَاتٍ رِيْمَا تَكُونُ  
بَنِيَّةً سَلْعَةً أَوْ بَنِيَّةً سُلْطَةً أَوْ بَنِيَّةً خَطِيئَةً مَعِينَةً مِنَ الثَّقَافَةِ. لَكِنِّي أَسْأَلُ عَمَّا هُوَ  
أَسَاسِيَّ الْآنَ فِي نَسْوَ مَارْكَسْ الْفَلَسَفِيِّ، عَمَّا هُوَ مُسْرُورِيٌّ؟ أَمَّا هِيَ فِكْرَةُ  
الْإِنْسَانِ، الْأَيْدِيُولُوجِيَا وَالتَّزْوِيعِ الْقِلَاصِيَّةِ وَالْيُوتُورِيَا الَّتِي انْطَوَتْ عَلَيْهَا فِلَسَفَتُهُ  
بِرَأْيِ الْبَعْضِ؟ أَمْ هُوَ مَارْكَسْ نَفْسَهُ يَوْصَفُهُ فِيلَسُوفًا، أَمْ مَنَهِجُهُ، وَمَنْظُومَةُ  
رُؤْيَاهُ لِلْعَالَمِ، أَمْ مَارْكَسْ الثَّوْرِيَّ الطَّبَقِيَّ فِي أَشْكَالِهِ الْأَكْثَرُ مُعْدِيدًا؟ أَلَا تَشَارِكُنِي  
الرَّأْيَ فِي أَنَّ هَذِهِ الْعُودَةَ إِلَى مَارْكَسْ فِي ظِلِّ الْوَضْعِ الْإِنْسَانِيَّ الرَّاهِنِ هِيَ  
الْأَكْثَرُ أَهْمِيَّةً مِنَ الْعُودَةِ إِلَى إِي نَسْوَ فِلَسَفِيِّ آخَرَ؟

\*\*\*أَنْتِ تَعْرِفُ أَنَّ أَحَدًا لَمْ يَتَخَيَّلْ أَنَّ يَكُونُ هُنَاكَ هَذَا الْقَدَارُ مِنَ الْفُرْعِ  
وَالشَّعَائَةِ فِي عَالَمِ الرَّأْسِمَالِيَّةِ بِهَزِيمَةٍ الْحَلَمِ الْإِنْسَانِيَّ، أَقْصَدُ بِهَزِيمَةِ الدَّوْلَةِ  
السُّوْفِيَّيْنِيَّةِ، الَّتِي هُذَّتْ هَزِيمَةً لِمَارْكَسْ وَفِكْرِهِ. وَقَدْ اعْتَقَدَ الْكَثِيرُونَ أَنَّهُ بِهَذِهِ  
الْهَزِيمَةِ أَهْلِيَتْ آخِرَ قَبْضَةٍ مِنَ تَرَابِ عَلَى قَبْرِ مَارْكَسْ. مَا تِ مَارْكَسْ!! لَكِنِّي  
أَعْتَقَدُ، بِالْقَابِلِ، أَنَّ زَوَالَ الْإِسْتِرَاكِيَّةِ السُّوْفِيَّيْنِيَّةِ وَمَا شَابَهُ ذَلِكَ، هَرَمَ مَارْكَسْ  
وَأَعَادَهُ مِنَ جَدِيدٍ إِلَى الْحَيَاةِ، بِأَيِّ مَعْنَى أَفْهَمُ ذَلِكَ؟ أَنَا لَسْتُ مُتَعَصِّبًا لِمَارْكَسْ أَوْ  
سِوَاهُ، لَكِنِّي أَرَى أَنَّ مَارْكَسْ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ أَكْبَرِ فِلَاسَفَةِ التَّارِيخِ الْإِنْسَانِيَّ.  
مَارْكَسْ الْفِيلَسُوفُ، لَدَيْهِ نَقْطَةُ مَرْكَزِيَّةٍ، مَبْدَأُ أُسَاسِ أَشْرَفِ أَنْتِ إِلَيْهِ، هُوَ  
الْإِنْسَانُ الْمَهْرُ، أَوْ حُرِّيَّةُ الْإِنْسَانِ إِزَاءَ الضَّرُورَةِ فِي الْعَالَمِ الطَّبِيعِيِّ وَالْإِجْتِمَاعِيِّ.

تتعيَّه حُرِّيَّة الإنسان لديه في وقوفه ضد أشكال الاستلاب أو الاغتراب،  
صحيح أنه انتقد فويرباخ بمصره الاغتراب في شكله الديني، لكنه لم ينفه،  
الأهم منه كل ذلك هو الاغتراب في حقل العمل، الدولة والمجتمع . حقيقة أن  
النقاسه الذي جرى في الستينات حول العودة إلى ماركس الشاب والتقسيم  
الشائع بين ماركس الشاب وماركس الكهل، كل هذا النقاسه لم يكسره حول  
مُشكلة زائفة، لكنه يظل مهماً أن تأخذ ماركس بوصفه وحدة كُلِّيَّة؛ لأن فكرة  
الحرية منذ صياغتها كنقيض لجميع أشكال الاستلاب وانتهاءً بالشَّيْوعِيَّة، التي  
هي التَّصوُّر الكليّ للخلاص الإنسانيّ، منه عبوديته وتشيُّبه، منه العلاقات التي  
تأسره وتجعله سلعة، كل هذا هو خط متصل لفكر رجل واحد، بمعنى منه  
المعاني . لكنه ينبغي التمييز بين وصول ماركس إلى الفكرة الشَّيْوعِيَّة وبين هذا  
الطريق الطويل الذي قطعه حتى وصل إلى الفكرة . وعندي هنا قولٌ ما، أولاً،  
العودة إلى ماركس بوصفه فيلسوفاً للحُرِّيَّة الآن عودة إلى فيلسوف فضع، على  
نحو دقيق جداً وجلي، لهجية العلاقات الرأسماليَّة، وفي الوقت الذي كانت فيه  
الرأسماليَّة تحفي لهجيتها في صراعها مع النظام الاشتراكيّ جاءت العولة  
لتكشف فيه عمه الهجية المطلقة للعلاقات الرأسماليَّة، وهذا ما كان ماركس  
يتنبأ به ويقولُه . كل ذلك يفيد القول في أنَّ ماركس لا يساعدنا على فهم  
لهجية العلاقات الرأسماليَّة المتعولة الآن فحسب، وإنما يضع أمامنا ضرورة  
الكفاح ضد أشكال هذه العلاقات الرأسماليَّة، التي اعتقد البعض أن انتصارها  
هو الانتصار النهائي للعلاقات الرأسماليَّة الهجية في العالم . هل يمكن أن  
تتخيَّل أن العالم سيبقى على هذا النحو؟ شيءٌ لا يُحتمل ولا يُصدق .  
الأمر الثاني، إذا كانت الشَّيْوعِيَّة كفكرة طوباوية منه حيثُ هي تصوُّرٌ لما  
يجب أن يكون العالم عليه في المستقبل، فإنها على الأقل تمثل شكلاً منه أشكال  
الاحتجاج على هذا العالم في حدودها الدنيا .



قد تسألني عما إذا كان بالإمكان للبشر أن يتحركوا استناداً إلى يوتوبيا غير قابلة للتحقق بشكل عام، هنالك في حقل التاريخ الإنساني دافع أيديولوجي يوتوبي ولا يمكنه النظر إلى هذه القضية من زاوية العلم الوضعي، لأننا نتحدث عنه مستقبل- كما تصوره ماركس-العالم كما يجب أن يكون، ولم يكن ماركس في تفكيره هذا نشازاً. وفي ظني أن فكرة البدايات والنهايات لشدة ما تُظهِر إليها على أنها مبدأ عام شبه قانوني، حكمت أيضاً حتى عقول الفلاسفة، بل قل، إن الفلسفة، التي على المستوى الكوزمولوجي (الكوني) وجدت صعوبة في تصوّر البداية والنهاية. نجد بالمقابل أن من فكر في التاريخ تصوّر نهاية التاريخ غالباً ما كانت نهاية سعيدة. فنهاية التاريخ عند هيفل هي كذلك نهاية سعيدة، الدولة الديمقراطية ونموذجها الدولة البروسية، ماركس أيضاً تصوّر نهاية سعيدة للتاريخ وهي الشيوعية، التي ستزيل كل أشكال التناقضات الاجتماعية، الطبقيّة، تناقضه المدنيّة والغريبة، تناقضه العمل اليدوي والعمل الذهني، وفي قول أدبي تحقيق ملكة السعادة على الأرض. وهنا قد لا نجد فرقاً بين الوعي الديني-إن صغ التعبير- والوعي اليوتوبي من هذه الزاوية، والفارق الرئيسي ربما يتّصل في أنّ الوعي الديني لا يرى نهاية التاريخ على هذه الأرض، بل يراها في عالم آخر في السماء، بينما نحن نرى هنا نهاية للتاريخ- من منظور ماركس وأقرانه- على الأرض .

فيما يتعلّق بالسؤال: ما الذي تبقى من ماركس بوصفه فيلسوفاً؟ ماركس بوصفه فيلسوفاً جدلياً، تبقى منه ميتادولوجيا التفكير أولاً، بحيث لا يمكنك أن تنظر إلى العالم الاجتماعي السياسي والأخلاقي بمعزل عن طريقة الديالكتيكية، أي بوصفه الديالكتيك صورة العالم. أعني العالم على نحو جدلي. وهذه المسألة سبب أن طرحها هيفل في وحدة المعرفة والوجود .

النقطة الثانية، أن ماركس-وهذا شيء أساسي سيبقى على ما اعتقد إلى زمن طويل- أظهر على المستوى الأخلاقي الجانب اللإنساني للعلاقات الطبقيّة

الرأسمالية والسَّابِقة عليها. وهو في كشفه لهذا، وحتى لو لم يعترف البعض بذلك، يتحدث عنه حركة موضوعية للتاريخ ومنطقيّة. هكذا هو منطق المجتمعات الطبقيّة، المنطقيّ هو الواقعيّ. خذ الجانب الآخر، جانب البعد الإنسانيّ والأخلاقيّ للمسألة، وهذا الجانب هام جداً، إن الكفاح ضد العلاقات اللانسانية، ضد العلاقات الرهيبة الرأسماليّة، يتّبع للبشر أن يعبروا عنه طموحاتهم الإنسانية بنزوال نظام اقتصادي اجتماعي لا إنساني، يؤدي بهم في جهيم لا يُطان. ننظر إلى الإنسان المعاصر، الآن الرأسماليّة تشكّل ذوقه، تشكّل وعيه، تكيفه مع السلعة، ترغبه على أن يعتبر ما هو غير ضروريّ ضرورياً والعكس، إنها تجعله يلهث وراء تلبية الحاجات الزائفة التي تخلقها. هناك قول لماركس في أحد المناسبات، يقول: له أجعل من نفسي عبداً للسلعة الرأسماليّة أولاً تطلبه الرأسماليّة مني، لأن الرأسماليّة عندما تخلق السلعة لا تخلقها فقط، وإنما تخلق معها أدوات السّيطرة على الإنسان كي يُستعبد من قبلها، لهذا الجانب على غاية من الأهمية في تفكير ماركس. الآن في ظل ظهور لهجية الرأسماليّة تقريباً على شاكلة لهجيتها في البداية تبدو أهمية ماركس. وإن شئت فقل ما يلي: في بداية نشوء العلاقات الرأسماليّة التّنافسية، كانت الرأسماليّة لهجية إلى أبعد الحدود، ونعلم ما كتبه إنغلز بهذا الشأن واصفاً عمل الأطفال والنساء وعبوديتهم وكيف كان رب العمل البورجوازيّ يفتني لنفسه محظية كسلعة... إلخ. تالياً مع تطور العلاقات الرأسماليّة وتحولها إلى نظام عالمي، نشأ نقيضها الاشتراكيّة، وكان شيع الشيوعية لاجماً لاندفاع لهجية الرأسماليّة من جهة أولى، ومن جهة أخرى كانت التجربة الاشتراكيّة، صورة أخرى من تلك الصور التي جعلت الرأسماليّة إزاءها تقلل كثيراً من أشكال لهجيتها الفارقة. فضلاً عن أن كشف ماركس عن طبيعة التّناقضات بين الطبقة العاملة والرأسماليّة أتاح بصورة غير مباشرة للرأسماليّة قدرة على التكيف مع التّناقضات الطبقيّة، بحيث أنها عمدت إلى التخفيف من حدة تلك

التناقضات، وبالقابل كافحت الطبقة العاملة الأوروبية وناضلت من أجل اكتساب مصالح كثيرة وامتيازات تتعلق بطبيعة عملها وأوضاعها من أوقات عمل وضمانات... إلخ.. الآن في ظل العولمة نرى الرأسمالية وبصورة أخرى نحو هجبتها الأولى، وأخذت تدعو للإزالة كل تلك الكتسبات التي حصلت عليها الشغيلة فيما مضى، لهذا ميل يميني محض. تبدو لنا قيمة ماركس مرة أخرى من هذه الزاوية.

هكذا يبدو لنا أهمية ماركس من كل النواحي. أهمية فلسفية، ميتادولوجية، سياسية وأيديولوجية. لكنه يظلّ هاماً أن نقول مؤكداً أن العالم قد تطور كثيراً بعد ماركس، وأنت لا تستطيع أن تقول: ماركس (نقطة انتهى). هنا العقل المبدع يستطيع أن يفني ماركس وأن يعيد قراءته وإنتاجه، والمطعم الأساسي لدى الماركسية الأرثوذكسية أنها حولت ماركس إلى صنم، في الوقت الذي قاتل فيه ماركس جميع الأصنام.

\*في نص مشهور لأوغست كومت كتبه على أثر البيان الشيوعي يقول فيه: البوليتاريا تخيم على الحضارة الأوروبية كما يخيم البدو على مضارب المدينة، وقد سبق لماركس أن تحدث في البيان عن شبح الشيوعية الذي يجول في أوروبا. انساءل مرة أخرى عن طيف ماركس وأشباح البوليتاريا، هل هي مجرد أوهام مفقودة ناجمة عن رغبات غير سليمة لدينا، أم أن الأمر خلاف ذلك، نمة شبح حقيقي يخيم بصورة جدية في أفس الديانة المعولمة؟ وهل يعني ذلك أنه صار بالإمكان التكسر باصطفافات قوى رأسمالية وطبقية أوروبية أو عالمية جديدة؟

\*\*أجل، في ظني أن التناقضات التي أخذت صوراً جديدة وأشكالاً هي في طبيعتها هي أنها في ماهيتها هي هي. والسبب في ذلك العلاقات الرأسمالية، التناقض بين طابع العمل وشكل توزيع الثروة. إذن الرأسمالية وعلاقاتها هي هي في طبيعتها، تعييناتها مختلفة الآن. ما الفرق بين كفاح الطبقة العاملة

سابقاً وكفاحها الآن؟ الطبقة ما زالت طبقة قائمة بذاتها، أعني الطبقة العاملة البروليتاريا كخصم واضح العالم للرأسمالية، وهذه الأخيرة التنتلة كطبقة في الدولة الإمبريالية الاحتكارية. في ظل تطور العلاقات الرأسمالية العولمية، استحوالت الشركات القومية إلى شركات متعددة القوميات، أصبحت متعولة، صار الخصم هنا غير واضح العالم، فاقده لخصائصه القومية، أصبح ذا طابع عالمي ومواصفات عالمية، وما هي كذلك رأسمالية أكثر عالمية منه ذي قبل، فإنها تحتاج إلى خصم عالمي إلى حركة منه طبيعة عالمية. ومع ذلك يستطيع عمال الرينوان يضربوا حتى الآن في فرنسا، الدولة قد تعجز بصورة ما عنه تحقيق مطالب العمال. والشركة قادرة على نقل معاملها ببساطة إلى جنوب إفريقيا بهدف إيجاد أيد عاملة أرخص، منه هنا تنزاد أهمية عولة الكفاح الإنساني، إذ مادام توجد عولة واستغلال على مستوى العالم فمنه الطبيعي أن يكون هنالك أيضاً كفاح على مستوى عالمي واصطفافات طبقية عالمية. وفي ظني أن فكرة وحدة الطبقة العاملة وحركات التحرر الوطني وما شابه ذلك، التي قيلت في السبعينيات، تجد الآن تعبيراً أقوى بكثير منه ذي قبل، لماذا؟ لأن الطبقة العاملة في السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات كانت مرفقة تقريباً، كان هناك نهوض للرأسمالية القومية، ولم يكن لديها همّ ذي طابع اجتماعي عالمي إن صغ التعبير، وهنا كانت متواطئة مع بورجوازياتها المحلية. وبالنسبة أنت تذكر أن ماركس قبل أن يكتب رأس المال، أرسل إلى إنغلز يقول: لقد فقدت الثقة بالطبقة العاملة الإنكليزية. يعني أنها تَبْرُجَزَتْ وقيادتها أصبحت جزءاً منه آلة الدولة وآلياتها. ومحصل في التاريخ أيضاً أن طبقة منه الطبقات لا تستطيع أن تعبر عنه مصالح الكل. ماركس ينطلق منه أن الطبقة العاملة إذ تعبر عنه اضطهادها فإنها تعبر عنه اضطهاد الوضع الإنساني ككل، ومنه ثم عندما نخوض كفاحها فإنما نخوضه بدلاً منه الكلية، ومنه هنا رسالة البروليتاريا التاريخية. واني لعلى اعتقاد أن لهذا الكلام معنى الآن أكثر منه ذي قبل فأعني .



اسمحوا لي الانتقال إلى محور آخر في هذا الحوار يتصل بالفكر القومي العربي. إذ لم يعد وارداً تأسيس مفهوم الأمة على فكرة الانتماء أو الأصل المشترك كما أعلنتم، ويقولون إن فكرة الأصل المشترك تكاد إن تكون بدائية ومختلفة. عوضاً عنه ذلك تدعون إلى الانتماء لـ"جميع الأمة"، كيف تبرر هذا النقطة لما سبق وتسوغون الدعوة الأخيرة؟

هل رجعت إلى كتابي الدفاع عن الأمة والمستقبل، لوجدت أنني أسعى إلى إكمال تصوري عن فكرة الأمة العربية. أقول، فكرة الأمة العربية بما هي وجود بالقوة أو إمكانية حتى الآن لم تتحقق. في الخطاب السياسي العربي الرسمي وغير الرسمي، يتحدثون عن أننا من أصل واحد. هذا ما يتحدث به ملك الأردن وملك المغرب ويتحدث به (ملك) العراق. كل الملوك وأشباههم يتحدثون بهذا، وموازاة ذلك تجد أكثر العشائر تحلفاً تتحدث عن الأصل المشترك، بل حتى إذا ذهبت إلى اليمن ستجد أن الانقسام قائم في المجتمع بين قبائل قحطان وحمر، تخيل حول الأصل! ومنه هذه الزاوية تؤكد أن فكرة الأصل على الرغم من أنها رومانسية وتبعث الشعور بالانتماء وتعززه، لكنها لا تؤسس لفكرة الأمة، فكل شعب بدائي لديه فكرة الأصل المشترك، سواء أكانت نخيلة أم واقعية، ولم تكن تقود في غالب الأحيان إلى الأمة، وعليه لا يمكن أن ننطلق من فكرة الأصل لتحقيق الأمة. ماذا أقصد بذلك؟

لا شك أن العرب في الوقت الراهن، قوم يتوافرون على اللغة والتاريخ وما شابه كل مقومات الأمة. لكن الانطلاق من القوم إلى الأمة يحتاج إلى فعل سياسي تاريخي إلى حركة تاريخية. والحديث عن الأمة خارج تحقيقها السياسي حديث عن إمكانية وليس عن أمة بالفعل. من هذا المنطلق أردت تأسيس فكرة الانتماء إلى الأوس الثقافية الرحب، إلى الوعي السياسي الديمقراطي الوطني الذي هو الآن الأجمع في بعث فاعلية تنقل الأمة من حالتها القبلية السياسية، يعني من الأمة كبدلية، إلى ضرورة الدولة. فأعتقد أنه طالما الأمة

موجودة فينبغي أن تكون الدولة موجودة ومطابقة لها، وعليه صارت فكرة الوحدة العربية مطابقة لفكرة الدولة. بينما يجب أن ننظر إلى المسألة من زاوية أخرى، كي نحقق الأمة يجب أن تبدأ بالسياسة والثقافة، يجب أن تبدأ بالفاعلية السياسية والثقافية. ولذلك عندما أقول أن فكرة الأصل لا تؤسس على فكرة الأمة، فأنا أهدف من وراء ذلك إلى مسألتين. أولاً، فضع الخطاب القطري الذي يحافظ على فكرة الأصل وهو كاذب في ادعائه لهذا، ثم أنقل التفكير من مستوى وعي ما دون الأمة إلى مستوى وعي الأمة. عندها لا يعني إطلاقاً ما إذا كان عدنان أو قحطان جاثوا من جزيرة العرب أو من القفقاس أو... إلخ... فيصبح الانتماء إلى الأمة أوسع من فكرة الانتماء إلى الأصل المشترك، ومحيث يكون في مقدورك أن تكون كوردياً وعربياً بلان معاً، بوصفك منتبهاً إلى أمة. والا كيف نحدد انتماء أحفاد رجل عربي عاصم ومات في فرنسا منذ مئة عام وحصل على الجنسية الفرنسية. هؤلاء الأحفاد ألا ينتمون إلى الأمة الفرنسية مثلاً؟ إنهم ينتمون إلى الأمة الفرنسية على الرغم من أنهم قد يعلمون جيداً أنهم من أصول عربية، لكنهم أصوله هذه لا تمنعه من الانتماء إلى الوطنية الفرنسية.

ثانياً: أود تأسيس الأمة لا على أساس الأصل بل على أساس الوطنية، وهذه هي القضية الأهم، لأنك إذ تؤسس فكرة الأمة على أساس الوطنية، فهذا يعني أنك إلغيت كل الهويات قبل المدنية من قبلية وقروية ومذهبية وعندئذ تتخذ الأمة شكلاً جديداً. ولا يهم أن تكون مسلماً، مسيحياً، قبطياً، زرادشتياً... إلخ. وهذا يلغي العلاقة الميكانيكية بين فكرة الأمة وبين فكرة الانتماءات القبلية، وهذا هو الهاجس الأساسي.

• في مناسبة سابقة أعلنتم أن البديل عن المشروع القطري ليس بديلاً قومياً، بل مشروعاً وطنياً ديمقراطياً، إمام هذه الدعوة انتساءل هل حقاً بات مشروع الوحدة القومية العربية كما تُفكر له فاقداً لجدواه ومشروعيته التاريخيتين،

وأنه خسر جدارته أكثر من أي وقت مضى؟

\*\*أنا لم أقل أن البديل عن المشروع القطريّ ليس مشروعاً قومياً ولا في أي مكان. في محاضرة سابقة ذكرت أن ليس البديل عن المشروع القوميّ مشروعاً قُطريّاً، بل هو مشروع قوميّ من نمط آخر. ولكن البدء بوعي المشروع القوميّ يبدأ من اللحظة القطريّة، ماذا أقصد بذلك؟ أنا كما تعلم أمّقت القطريّة كواقع وكترعة محدودة وأعدّها مرتبطة ارتباطاً مباشراً بمصالح ضيقة لبعض الناس، بوصفها السلطة القطريّة وعلى أنها العقبة الأساس أمام التّقدّم العربيّ ككل. وأرى في نشاطاتها الانعزالية ككل، في الاقتصاد والسياسة والثّقافة وفي الممارسة عموماً خنجراً أكبر بكثير وأقسى من خنجر إسرائيل في المنطقة، والسبب أن إسرائيل عدو أملك، واضع العالم، استيطاني استعماريّ إجلاليّ، وتاريخياً يمكنك الانتصار على هذا العدو. الحال هنا أملك سلطات منسبّة بحدود مراعيها أيما تشبّت، دون أن تعبر إطلاقاً عن القطيع الذي تحكمه، الشعب في نظرها خراف قاصرة، ولذلك هي تبذل كل ما من شأنه أن يبقي هذه الحدود الصلبة المصطنعة بين الأقطار العربية والسفر إلى أوروبا أسهل من السفر إلى أية دولة عربيّة كما تعلم.

إذن، النقطة الأولى لتحقيق فكرة الأمة هي الكفاح ضد هذه السلطة القطريّة، والكفاح ضد السلطة القطريّة، يبدأ من القطر ذاته، وأنا لا أريد أن أكون طوباوياً الآن وأقول أن نؤسس حركة قوميّة من المحيط إلى الخليج، تلغي الحدود وتأخذ على عاتقها تحطيم الدّولة القطريّة، وهذا له بمصل. تصوّري للمسألة أن القضاء على السلطة القطريّة في ماهيتها الرّأهنة وفي أشكالها وصولاً إلى سلّطة ديوقراطيّة هو الأجدر بالعمل الآن .

أقصد بالسلطة الديمقراطيّة، إنتاج سلّطة كسرة تعاقب اجتماعي، عقد اجتماعي للبشر ينتجونها. فعندما تنتج سلّطة ديوقراطيّة كهذه بديلاً عن تلك السلطة، غير العبرة عن الإجماع، فإنما تلغي أولاً العلاقة بين السلطة والثروة

وتلغى العلاقات التقليدية للإنتاج السلطة التي تجعل من القطرية إقطاعة لها خاصة وشخصية. وهذه الحالة غريبة في نهاية القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين، حالة عبد الدولة في الوطن العربي سوقاً وبضاعة فقط، أو دولة طبقة العشرة التي ليس لها أية مصلحة في الانتفاص من سيادتها على ما تستحوذ عليه، فعندما تؤسس سلطة ما قائمة على التعاقد إنما تزيل هذه العلاقة غير الواقعية بالعنى الفلسفي للكلمة، وتتبع سلطة ديموقراطية، تفصح العلاقة بين السلطة والثروة، والملكية. السلطة لم تعد ملكية هنا، صارت لديها قابلية أكثر لعملية التخلي عن السيادة القطرية. أصبحت تتخلي عن سيادة ضيقة لقاء سيادة أسمى، مادام الديمقراطية توفر لها إمكانية السيادة في مجتمعات أكبر وأوسع.. كل هذا يحتاج بطبيعة الحال إلى كفاح، وإلى وقت طويل. فعبّر كل الكفاحات القطرية تتحقق ما يمكن أن نسميه فكرة الأمة السياسية، وهذا ما كنت أقصده من وراء ما سبق.

• جماعة الأمة، الجماعة السياسية تتأسس على فكرة الوطنية، وهذه الأخيرة تتعلّق على الاختلافات القائمة والتنوع المكوّن للأمة بأن تعترف بها في نطاقها الخاص على أنها من حقوق الإنسان الطبيعية، وهو ما يشكل مضمونها الواقعي، وتقرّر بشرعيتها وشرعية جميع المصالح والاتجاهات المتنوعة، التاريخية والاجتماعية. واقع الحال مع الخطاب القومي العربي يتعارض إلى حد كبير مع كل ما سبق. إذ صاغ هذا الخطاب مفهومه عن الأمة انطلاقاً من تصور الانسجام العضوي للجسم الاجتماعي ونسجه الثقافي، ومنه هنا أسقط من حيثياته هذا التنوع والاختلاف الثقافي والسياسي والعقائدي، فضلاً عن التعدديات الأقوامية؟

• الفكر القومي، أو قل إن شئت، رواد الفكر القومي، قدّموا أيديولوجيا شمولية، وعدّوا فكرة الانسجام والتشابه بين أقطار الوطن العربي هي التي تؤسس لفكرة الوحدة، يعني لما كانت الوحدة هي التعبير عن التشابه صار كل حديث عن الاختلاف مطعماً. أو قل حتى لو كان هنالك اختلاف فيجب أن



ينزول لقاء التشابه والانسجام. من هذه الزاوية قادت الأيديولوجيا الشمولية إلى سلطة شمولية .

لقد انطلقت الأيديولوجيا القومية من فكرة التشابه، لا من فكرة الاختلاف، تماماً كالأيديولوجيا الشيوعية. الأيديولوجيا القومية لا تختلف من هذه الزاوية عن الأيديولوجيا الشيوعية. بالقابل انطلق أعداء الاتجاه القومي من فكرة الاختلاف لنفي الوحدة. بحيث صار الحديث عن الشعب الأردني والشعب اللبناني والشعب السوري والشعب المغربي... إلخ، وصار يجري الحديث أيضاً عن أصول تاريخية لكل شعب من الشعوب. أصبح الأردنيون سليلي الأنباط والسوريون سليلي الفينقيين والآراميين... إلخ. كلا المدخلين خاطئ من هذا المنظور. أولاً الواقعي هو الاختلاف وليس التشابه، لكن هذا الاختلاف لا ينبغي إطلاقاً أن هنالك مقومات واحدة، أتساءل هنا لماذا يدعو العرب إلى الوحدة. الإنسان العربي العادي ينادي بوحدة عربية، لأنه يشعر أن هنالك مصالح مشتركة وهذه المصالح المشتركة قائمة على وعي ذاتي أيضاً.. الاختلاف المعبر عنه سياسياً فقد وظل الاختلاف المعبر عنه عتاشياً وطائفاً وإقليمياً قائماً عوضاً عن ذلك. الانطلاق من نقطة الاختلاف لنفي أهمية الأعمار، لا يأخذ بالحسبان، أنه ما من أمة على وجه الأرض متشابهة، وبالمناخ جنوب إيطاليا غير شمالها. التشابه بين شمال الأردن وجنوب سوريا أكثر من التشابه بين جنوب سورية وشمال سوريا؟

إذن ينبغي الأخذ بالحسبان كيفية تفسير هذا الاختلاف وتحويله من اختلاف سلبي إلى اختلاف إيجابي، كيفية تحويل التناقضات من تناقضات ثانوية إلى تناقضات أساسية إلى تناقضات مثمرة. نحن يجب أن نتحدث عن اختلاف طبقي - اجتماعي أو نتحدث عن الاختلاف في المستوى الثقافي وأيضاً في مستوى التقدم. لنلاحظ أن مستوى تقدم مصر غير مستوى تقدم اليمن أليس كذلك؟ لكن الكثير من الدول أحياناً قد لا تجد في الأطراف كهرياء أو خدمات صحية،

ومع ذلك يتعايشون في دولة واحدة. ومع هذا المنطلق الوطني العربي فيه أنماط  
من الاختلاف كثيرة منها أنك في الوقت الذي تجد فيه القبيلة في الوجود  
يوصفها العنصر الأساس لا تجد في سورية مثل هذا الموقف.. وفي أحوال  
أخرى لا تجد في مصر مثلاً أن المذهب الديني هو العنصر الأساس.. أنا مع  
التعبير السياسي للاختلاف في حقل المجتمع. أعني مثلاً إذا كانت هناك فئة  
مضطهدة بسبب إثنيتها فيجب أن تعبر عنه ذلك سياسياً، بسبب تدينها يجب  
أن تعبر عنه ذلك سياسياً، ما الضير في ذلك؟ لأنها ستفقد تعصبها في حقل  
التعبير السياسي، فهي تعبر عنه ذاتها في مجتمع الأمة.

مجمع الخطاب القومي العربي إلى صياغة مفهومه عن الحرية على أساس  
ضرورة حرية الأمة - القومية أولاً، هكذا بالتناهي بين مجموعة من المقولات  
أو المفاهيم ودوناً تمييز، الأمة، القومية، الحرية، مختزلاً إيها في مفهوم حرية  
الأمة، بخاصة لدى المصري والعراقي، وكذا الأمر بشأن أنماط الحرية وأشباؤها  
ومستوياتها، الديمقراطية، الحرية السياسية، الحرية الاجتماعية... إلخ.. وبالنتيجة  
عولت حرية الأمة ذاتها إلى لوياتك تاريخي، لا تخزع عنه مضامينه ودلالاته  
مفاهيم القسر والدمع والغاء الآخر، في أرقى وأصفى أشكالها؟؟

معني نص كتبه، رصدت فيه أشكال وعي الحرية في الخطاب، فتحدثت  
عن الحرية في الخطاب القومي، حيث الحرية هي حرية الأمة. ولكي نفهم لماذا  
جاء الخطاب القومي على هذا النحو؟ أجب بأنه اتخذ هذا المنحى لأنه عبر عن  
نفسه في فترة ضرورة تحرير الأمة من العنصر الخارجي الأوروبي، وقد تأسس  
أصلاً على فكرة التحرر من العنصر التركي، ومن هنا صارت حرية الأمة هي  
حريتها من الآخر، لقد تحدد مفهوم الحرية القومي في حرية الأمة من  
الاستعمار والإمبريالية وما شابه ذلك. وفي نطاق هذا الفهم التاريخي للحرية  
أغفل الشخص، أغفلت حرية الفرد. في كل الأيديولوجيات القومية الشخص  
موظف عند الأمة، ولا معنى لحيته إلا في إطار حرية الأمة. في اندراج الفرد

في هذا القالب من الحرية يغدو فرداً شبيهاً بأبيه القبيلة الذي لا معنى له ولا وجود له خارج القبيلة. في الوقت نفسه تمت أشكال من التعصب في إطار هذا الخطاب، لكنها خفيفة. وبالنسبة الفكر القومي العربي أقل تعصباً. خذ مثلاً في سبيل البعث لدى ميشيل عفلق، وهو مؤسس للحزب، الأمة لديه حب ورغبة .

مفهوم عنصري أقرب إلى العنصرية الألمانية إلى حد ما؟

كلا. الأساس لديهم هو العرق .

العرق هو أيضاً مفهوم أنثروبولوجي مؤسس على الحب والتعاطف في المحصلة، فضلاً عما أنه يدعو إلى دمج الآخر، المختلف حتى قسراً مع جماعة الأمة .

أنت لا تجد عند عفلق أي حديث عن العرق .

المهم أن الأساس الأنثروبولوجي هو واحد لدى جميع المجتمعات العنصرية؟

كلا. كلا. إطلاقاً.. عندما سُئل الزهراوي، من هو العربي؟ قال: العربي هو من يتحدث العربية. اللغة. فإذا قلنا- كما سبق- أن فكرة الحرية، بوصفها حرية الأمة، وأن الفرد إنما هو موظف لتحقيق حرية الأمة تُسي الفرد الكائن بسبب أن شمولية الأهداف تزعجت الشمولية القابعة خلف فكرة الحرية. أدت إلى إغفال أن هنالك علاقة وثيقة بين حرية الإنسان بوصفه شخصاً وبين حرية الكل. فكرة العلاقة بين حرية الأمة وحرية الشخص لم تظهر إلا متأخرة. وقبل أن أفصح هذه العلاقة كما تبدو الآن من وجهة نظري، يجب أن أتبرأ إلى أن فكرة الحرية كذلك في الخطاب القومي والماركسي ترتبط بفكرة العدالة الاجتماعية، وبالسياسة التاريخية للطلبة، التي تريد أن تنقل المجتمع من حالة القهر الاجتماعي الطبقي إلى حالة تسود فيها المساواة والاشتراكية. ومن هنا كان النقد شديداً لفكرة الديمقراطية الأوروبية بوصفها

من وجهة نظر التيار القومي والماركسي، التعبير السياسي عن مصالح الطبقة  
الرأسمالية السائدة، فكثر في الخطابات القومية والماركسية علاقة الديمقراطية  
بالنظام الإقطاعي، بالإقطاعيين بالرأسماليين، على الرغم من أنه في لحظة من  
اللحظات كان يُنظر إلى الديمقراطية الأوروبية كأنها عبء تنقلنا إلى ديمقراطية  
أعلى وهي الديمقراطية، كما جاء، الشعبية. وهذه بالنسبة لهم كانت حلقة  
وسيلة لنزول الديمقراطية، أخذ به بالحسبان الرؤية اللينينية من هذا المنظور  
وأثرها. ولذلك كنت ترى مثلاً في الخطاب الماركسي من يتحدث عن  
ديكتاتورية الطبقة العاملة بوصفها مرحلة انتقالية للديمقراطية الشعبية،  
بوصفها مرحلة انتقالية لنزول الديمقراطية. لينين في كتاب الدولة والثورة كان  
يقول: إن الطبقة العاملة تحقق عبر ديكتاتوريتها الثورة الاشتراكية نقضي أيضاً  
على الديمقراطية بمحذاتها. الديمقراطية بالعنى البورجوازي للكلمة نزول  
بوصفها شكلاً للدولة الطبقة.

على أية حال، ظلت فكرة الحرية بالعنى الشمولي للكلمة حاضرة حتى  
عند نقد الخطاب القومي أو في ما يمكنه أن أسميهم (بنقد الوعي القومي) أو ما  
يسمى (بنقد العقل العربي). فإذا ما قارنت بين فكرة الحرية في الخطاب  
القومي وبين فكرة الحرية لدى (نقد العقل العربي) ستجد أنه لا تمايز  
جوهرياً بينهما، لماذا؟ لأن الخطاب القومي إذ انتقل من فكرة الأمة الواحدة، فإن  
نقد الخطاب أو نقد الوعي، انتقل من فكرة العقل العربي الواحد، أعني انتقل  
من تجانس من نوع إلى تجانس آخر. ماذا يعني نقد العقل العربي؟ إنه يعني  
نقد مكونات التفكير السائدة بفرص الانتقال إلى نمط من التفكير العقلاني  
واحد.. تغدو هنا كلمة العربي كأنها صفة ملازمة لعقل هو عقل الأمة. وما لا  
ينتبه إليه هؤلاء النقاد هو أنهم بدلاً من أن يبحثوا في النقد الأبستولوجي  
للأبيدولوجيات وللأفكار والبحث عن مرجعياتها... إلخ، دعوا أيضاً إلى وضع  
ترسيمات نظرية، فهذا هو العقل وما سواه ليس عقلاً!!



كلمة عقل عربيّ، أنا أحتفظ عليها، ولا أرغب في استخدامها. العقل، الوعي، هذه التوزيعات لم يُنظر إلى شروطها التاريخية، لم يُنظر إلى أساسها الديني، الأسطوري، الاجتماعي... إلخ، لهذا بدت وكأنها علامات على انخراط الوعي العربي بالعلاقة مع النموذج المطلق للعقل العربي المرجعي، الذي يمكن أن يكون نموذجاً فيلسوفاً من الفلاسفة العرب هذا أو ذاك .

هذه المشكلات التعيّن في الفكر العربي في الآونة الأخيرة، بدت كأن هناك ميل إلى تأكيد الاختلاف وليس التماثل، يعني في البدء هو الاختلاف. والتعبير عنه هذا الاختلاف يجب أن يكون حراً. خذ مثلاً مفهوم المجتمع المدنيّ، الذي راج كثيراً الآن، يكتب عنه ويُنَاقش بكثافة في جميع الأوساط. لنلاحظ أنك لا تستطيع أن تناقش أفكار التطور، الحرية، خارج نطاق هذا المفهوم. لكنه قبل أن تسرب كثيراً في هذا الموضوع، أرغب في القول: إن فكرة المجتمع المدنيّ هي التعبير الجديد عن فكرة الحرية، في الاختلاف، ذلك أننا أخذنا فكرة المجتمع المدنيّ لا عن لوك ولا عن هيفل ولا عن ماركس، وإنما عن غرامشي. وفكرة المجتمع المدنيّ التي أخذت عن غرامشي تعني الإقرار بإمكانية شخصنة التناقضات من خلال التعبيرات الدنيّة. وسنسرب في هذا الأمر في حينه .

إن الطروحة ماركس عن المجتمع المدني، بوصفه المسرع الحقيقي للتاريخ كله، تنطبق هنا على التاريخ العربي الحديث. إن ماركس، وبخلاف هيفل، يبدأ من المجتمع المدني وينتهي بالدولة، فالمجتمع المدني، يشكل من وجهة نظره أساس الدولة، وكل البقية الباقية من البنية الفوقية؛ وهو يؤكد ذاته في الداخل بوصفه أمة وشعب، وفي الخارج يتعين على شكل دولة، فلا وجود للدولة بالمعنى الحديث والتعارف عليه من دون مجتمع مدني. والحال أن الدولة العربية في نماذجها المتعددة لم تنجم عن السيرة الذاتية لقوانين تطور الأمة التاريخي في نماذجها الكلاسيكية، بقدر ما كانت وريثة لتقاليد ومكونات المجتمع ما قبل

الأمة. مه هنا عجزت مه تحطي طابعها الأرستقراطي العسكري، وظلت دون  
إمكانية التحديث، وبالقابل برزت كشكل دولة حديثة دون مضمون، كتقنية  
اجتماعية وسياسية قسعية ومستطارة. لعل السر يكسر هنا، في غياب المجتمع  
المدني، أو في إقصائه، الذي يعدُّ مطلباً تاريخياً كبيراً في تطور الأمة، وعقبة كرودا  
أمام وحدتها وتجسيد ذاتها في دولة حديثة؟

\*\*\*عندما أشرتُ إلى أن هناك ميل في الوقت الراهن للدفاع عن المجتمع  
المدني كتعبير جديد عن فكرة الحرية، فهذا يعني أن هناك إحساساً جديداً  
راع ينمو في المجتمع العربي بأن الدولة أو السلطة الشمولية التسلطية، التي  
أفقدت المجتمع قدرته على إعادة تجديد نفسه عبر الفعل الحر، هي الآن  
العقبة الكلداء أمام تطور الأمة. لكنه أحبُّ أن أقفَ هنا عند تحديد دقيق لزاوية  
النظر إلى هذا الذي يسمى الدولة العربية، وأنت ذكرت كلمة الدولة مه  
وجهة نظري أنه ليس هناك في الوطن العربي دولة بالمعنى الحقوقي والتاريخي  
للكلمة. أقصد بالدولة كتعبير سياسي عن مجتمع الأمة الذي يأخذ شكل حدود  
وتقافة ولغة وقانون ومواطنة... الخ، وأهم ما في ذلك الجنسية، الدولة تميل إلى  
الجنسية فكرة المواطنة. أعني عندما صار هناك دولة أمة صارت الجنسية تعبير عن  
الدولة أو الأمة، الشيء نفسه. فعندما تقول لهذا فرنسي، فذلك يعني أنه منتم  
إلى الدولة الفرنسية. في الوطن العربي ليس هناك مه دولة قائمة على فكرة  
الجنسية.. فالجنسية انتماء، وهذا الانتماء إلى الأمة اتخذ صيغاً سياسية، لذلك  
ممكنه- كما أشرنا مه قبل- لفرد مه أصول عربية أن ينتمي إلى دولة عربية،  
ولكنه في جنسيته عربي بوصفه متبياً إلى مجتمع الأمة .

الآن في الوطن العربي لو سألت أردنياً أو عراقياً أو كويتياً، ما جنسيته؟  
سيقول لك: أردني أو عراقي أو كويتي، ثم لو تليت السؤال بتحديد هذه  
الجنسية على المستوى الحقوقي والنظري؟ سيعجز عن التحديد. له يجد قدرة  
على التحديد. والسبب في ذلك أنه إذا كانت الجنسية لها علاقة بالدولة، وإذا

كانت الدولة والجنسية لهما علاقة باللغة والشعور والانتماء... إلخ، فنحنه لا نجد جنسيات خارج فكرة الأمة. لذلك سيقول لك أنا عربيّ أردنيّ، أنا عربيّ سوريّ، أنا عربيّ فلسطينيّ... المكان الجغرافيّ هنا، الذي هو اسم، اسم لبقعة ما ليس إلا، أخذ مكانة الأمة. تخيل أنت مثلاً لو أن حلب صارت دولة مستقلة، لكانت لدينا جنسية حلبية. وفرنسا عندما جاءت إلى سورية أقامت عدة دويلات، دولة حلب، دولة دروز، دولة دمشق، دولة العلويين، وما شابه ذلك. فالجنسية هنا مصنّعة. بما أن المجتمع لم ينتج جنسية، ولأن الدولة تعبر عنه أمة ولأن السلطة القائمة ليست تعبيراً عنه أمة، بل عنه تجمع ما، فلا نستطيع بالتالي أن نتحدث عنه وجود الدولة في الوطن العربيّ، نستطيع الحديث عنه السلطة في الوطن العربيّ. كل دولة بالضرورة تنطوي على سلطة، ولكن ليس كل سلطة دولة، فللعشيرة سلطتها، ولكنها لا تشكل دولة. الدولة العربية ليست تعبيراً عنه أمة، لأن السلطة العربية لا تعبر عنه مجتمع الأمة، ولأنها لا تقوم إلا بأدوار السيطرة، بعضها بدائي متخلف وبعضها متطور، هي ليست ثمرة إجماع تعاقدية للأفراد الأمة، مه هنا كان لا بد مه الميلولة دون مجتمع مدنيّ يعبر عنه تناقضاته. وأفرمه لو أن كل قطر مه الأقطار أنتج مجتمعه المدنيّ لتجاوز سلطته القطرية .

هل تعني أن بقاء السلطة القطرية في العالم العربي مرهون بأشكال العلاقات الاجتماعية قبل الدنية في الدولة العربية، ولهذا تعيد إنتاج علاقات القبيلة أو الطائفة أو الأسرة... إلخ؟؟

نعم، ليس هذا فحسب، إذ كلما-وهذه قضية على غاية كبيرة مه الأهلية- أنتجت الشروط الموضوعية رغماً عنه السلطة الحاكمة وخلقت ميلاً نحو تفتيت العلاقات التقليدية المعززة لسلطتها، بذلت كل ما في وسعها لإعادة إنتاج نفس العلاقات القديمة. خذ مثلاً المجتمع السعودي. كلمة سعودية لا تعني جنسية، بالعنى التاريخي قطعاً. عائلة ما استولت على السلطة فأطلقت

نسبناها على المنطقة التي تحكمها، فصارت كلمة السعودي تعني منه هو خاضع  
لسلطة آل سعود ببساطة شديدة. وبعد حين أنتجت الثروة النفطية المكتشفة  
ظواهر لم تختر على بال، أنتجت طبقة التجار، المقاولين، طبقة الكومبرادور،  
فئات المثقفين. تأسست الجامعات. عملياً لهذا التطور الموضوعي مناقصه  
بالضرورة للأساس الذي قامت عليه الدولة -السلطة، التي تأسست على  
أساس البنية العشائرية. ومنه هنا كي تستمر هذه السلطة في البقاء فعليها  
أن تستمر في الحفاظ على البنية العشائرية وامتيازاتها. لذا نجد لها إلى الآن  
تبحث عن اتحادات عشائرية، وكل عملية اختراق أو حركة ما فون القبيلة تقمع  
قمعاً شديداً. وهكذا تعيد هذه السلطة إنتاج العلاقات القديمة في (الدول)  
التي هي (سودان)، وهذه ظاهرة في العالم العربي نجد لها مثيلاً في هونغ  
كونغ. نحن لدينا دول سودان ليس إلا، وهي عبارة عن مكان لتصريف السلع  
بخاصة في دول الخليج العربي، وفي نفس الوقت هي أرضه للإنتاج النفط. هنا  
يباع النفط ويتراكم رأس المال الذي به يشتري سلع. في هذه الدول وفي  
غيرها، لا بد من الحفاظ على السلطة كملكية، السلطة كملكية ظاهرة قبل  
مدنية. ولهذا تخارب كل اتجاه نحو التعبيرات المدنية عن الاختلاف.

بناء على كل ما سبق نستطيع أن نفهم لماذا المثقف العربي التَّقْدِسي -  
اليساري -الديمقراطي، صار يتحدث عن ضرورة المجتمع المدني، يعني ضرورة  
التعبيرات الحرة عن الاختلاف في الوطن العربي. ومنه هنا نفهم لماذا تقاوم  
السلطة فكرة المجتمع المدني وفكرة الديمقراطية. المجتمع المدني منه وجهة  
النظر هذه بوصفه التعبير السياسي، الأيديولوجي، الثقافي، عن التناقضات  
الواقعية، ومنه تم تحويلها إلى مستوى أرفع وأرقى. لدى غرامشي مفهوم  
المجتمع المدني يعبر عن حرب الواقع، ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني مراكز النفوذ،  
أو حرب السيطرة على مجليات المجتمع المدني. وللأسف في العالم العربي لا  
يزال الميل قوياً لتأكيد علاقات ما قبل رأسمالية وتكريسها، علاقات مجتمع ما



قبل الأمة، وهذه هي البارادوكس، المفارقة. مفارقة تكلمه في أن الميل التاريخي هو للعلاقات الرأسمالية، ولفرصه انتصارها عربياً وعالمياً، لا نجد هذه العلاقات تعبيراتها الحقوقية والمدنية والسياسية، تمة ميل مضاد. لهذا نحصل على تناقض بين الميل الموضوعي لحركة التاريخ الذي هو الرأسمالية وبين بُنى فوقية لاجمة لهذا الميل، أو متناقضة .

هل أجل ذلك تكون الدولة سلطة قطرية، ولا يمكنها بهذه الحال أن تكون قومية؟

«يستحيل إلا أن تكون قطرية، لا محال لذلك. لأن العلاقات الرأسمالية في ظل سلطة ديموقراطية بارادوكس تاريخي قولاً واحداً. أعني إذا كانت الرأسمالية تنتج إما ديكتاتورية الطبقة كالنازية مثلاً أو الفاشية، أو تنتج علاقات ديموقراطية ..

«حتى النازية كانت شكلاً من أشكال السلطة القمعية الأكثر تقدماً من ديوقراطية في مجتمع ما؟  
«طبعاً .

«هتلر لم يكن يصنف على أساس الديانة أو المذهب، والأمر بالنسبة لموسوليني، على الأقل ظاهراً؟

«إطلاقاً.. وبالتالي الدولة الديوقراطية، السلطة الديوقراطية، في مجتمع رأسمالي تعد مفارقة، ولا يمكنه أن تستمر إلا عبر اللجم والقمع وأشد أشكال التعسف.

«مفارقة تاريخية من نوع آخر تبدولي في الخطاب القومي. يتمثل في أنه يؤرخ للأمة عبر تماهوها مع الإسلام. إن لقاء الإسلام بالعروبة - الأمة وتوحيدها معاً يرفع عن نفسه من خلال نمط واحد مميز من الإسلام، وليس أي إسلام، إنه إسلام مذهبي خاص يؤرخ له ببيدايات نشوء إسلام الدولة

السِّيَاسِيّ. ويعلمه عنه خصوصيته - هذا الإسلام - عبر إقصاء الإنسان الذهبية الإسلامية الأخرى خارج جماعة الأمة - الإسلام، ناهيك عن المعتقدات والأديان الأخرى المختلفة.. إلخ. ما رأيكم؟

\*\* مُشكلة علاقة الإسلام بالأمة، مُشكلة ليست جديدة، وهي ليست سهلة العالجة والطرح. دعنا نعرّف بذلك. أنا أعتقد أن المشكلة برزت في مرحلة كفاح النخب العربية ضد الدولة الطورانية وليست العثمانية. فإذا رصدت تطور وعي فكرة العروبة والإسلام، ستجد أن عصر النهضة قد واجه هذه المشكلة على نحو ملموس. الدولة العثمانية كانت دولة إسلامية مُعدّدة الأقوام، في نهاياتها ظهرت طورانية تركية. الرابطة العثمانية لم تكن تتمايز عن الرابطة الدينية الإسلامية، حيثُ كان نظام الملّة هو الحاكم، وهو الذي يسود، أعني كان هنالك في الدولة العثمانية الإسلامية نوع من الحرية للملّ الأخرى التي لها نظامها الخاصّ.

على أثر نمو التّركة الطورانية التركية النعصبة، نشأت التّركة القوميّة العربية.. في هذه اللحظة وخاصّة في بلاد الشام، جرى التمييز بين فكرة الأمة القائمة على مقوماتها الخاصّة وفكرة المعتقد الديني، بسبب أن هذه المنطقة مُنوّعة المعتقدات الدينية. بعد هذا تحول الإسلام من مقوم إلى حقل ثقافي أوسع من مجرد الدين، بحيثُ عندما تمّ تحويله إلى حقل ثقافي صرت قادراً على أن تعتبر أن الثقافة السائدة لكل الملّ هي ثقافة المجتمع الغالب أو الجماعة الأكثرية المسلمة، دون أن تدبر تلك الملّ بهذا الدين.

الإسلام بوصفه وعياً سياسياً والإسلام بوصفه ديناً، مسالتان مرتبطتان. الفكر القوميّ جعل الإسلام ثقافة، الإسلام السِّيَاسِيّ جعل من الإسلام أيديولوجيا. عندما ظهرت أشكال الاحتجاجات الدينية الأيديولوجية على الواقع، صار هنالك قطع بين فكرة الأمة العربية، أعني من جهة أولى بين فكرة القوميّة المؤسسة على مقومات الأمة، وبين الفكرة الإسلامية من جهة

أخرى. هنا صارت فكرة الأمة فكرة أوروبية، مرذولة بالقيم الغربية من وجهة نظر أيديولوجيا الإسلام. الآن، لو سألت: هل هنالك علاقة بين الدين والأمة؟ في لحظات عدم تكون الدولة الأمة، عبر حركة تاريخية صاعدة، وعبر فئات تنحو تاريخياً نحو مجتمع الأمة، تحتل المعتقدات ما قبل مجتمع الأمة مع المعتقدات الداعية للأمة البشرية بها.

عصرت أنفسهم أن مصدر هذا اللبس قائم في سعي حركة القوميين العرب أثناء العهد العثماني إلى سلب المرجعية الإسلامية عن الدولة الطورانية ورواها إلى العروبة.. أم إنه أكثر من ذلك؟ في نظري إن التاريخ لمفهوم الأمة-استندوا إلى الاشتقاقات اللغوية والتاريخية ولصار تداول هذا المفهوم يعود إلى الفترة الباكورة من نشوء الإسلام الأموي محديداً. في نظر مغربية بيه أبي سفيان لم يكن الكل ينتسبون إلى الإسلام أو جديرون بهذا الإسلام.. والآن حتى الخطاب القومي العربي في أصفى أشكاله وفي أكثر تجلياته لا يبدو العربي، المختلف دينياً من وجهة نظره، منتسباً إلى العروبة، وقد نفهم من هذا الموقف دلالات تأسلم ميشيل عفلق.. هذه مفارقة حقاً؟

من الصعب أن نرد مفهوم الأمة إلى العصر الأموي.

ملفة واصطلاحاً على الأقل ومن ثم أهل الخطاب القومي إنتاجه وانتقاله في بنيته الخاصة، لكنه لا ينزل علقاً به دلالاته الأولى والباكورة؟

نلمس في العصر الأموي تجليات وعي الانتماء. أعني في العصر الأموي القوم الحاكم كانوا من العرب، كانوا يحكمون إثنيات متعددة ومُتنوعة، هنا لعبت فكرة الأصل دوراً وظيفياً في الولاء. ومنه لهذا المنظور ربما كان المسيحي العربي أقرب إلى الأمويين من المسلم الرومي، أو المسلم الفارسي.

هكذا من وجهة نظرك، أم كما كان الأمر قائماً بالفعل؟

في هذه اللحظة من التاريخ ظهرت فكرة الشعبوية، التي لم تنكسر في البدء الصورة الدقيقة لبروز الوعي القومي، فهي الصورة التي تعكس درجة الخصومة والاختلاف بين أقوام لم تبلغ بعد مستوى الأمم ..

الم يُعَدُّ الخطاب القومي المعاصر إنتاج دلائل هذا الوقف وهذه اللحظة بالذات راهناً؟

كلا.. حتى في الحقبة العثمانية كانت هنالك أحياناً نقاشات من قبيل هل الترك أحسن من العرب وأسمى أم لا، أو العكس. الكواكبي تحدث عن الأوصاف التي نعت بها الترك العرب أو قالوها عنهم. لهذا ليس وعياً بالأمة، بعد، يمكنك أن تجد بين قبيلتين، إنه فقط وعي تمايز وتغاير .

هذان كيف تفسر بقاء مثل هذه التمرعات؟

لا تجد شيئاً من هذا في الخطاب القومي حقاً.

معني تظهر من ذلك؟

الخطاب القومي في فترة بين الحربين بخاصة، قرر أن فكرة الأمة لا تقومها فكرة الدين، الدين ليس من مقومات الأمة. لهذا الرأي نجده عند المصري والأرسوزي وعند عقلس وقسطنطين زريق، الإسلام ليس مقوماً من مقومات الأمة، المصري لديه مقومات من قبيل اللغة والتاريخ. عند عقلس تجد اللغة والمسيئة الحرة، عند سعادة الجغرافية والتاريخ. وإذا نظرت إلى رواد هذا الفكر القومي ستجد أن المسيحي يبحث عن رابطة ما فون دينية، كما أن الاتجاهات الإسلامية الأخرى- الأقليات الدينية- أيضاً من مصالحها أن تبحث عن انتفاء ما فون ديني. والسبب في ذلك أن فكرة القومية والأمة تؤكد المساواة بين البشر بمنزل عن انتمايتهم الديني .



**\*إذن كيف تفسر أسلمة ميشيل عفلق، هل هو مجرد موقف ميتافيزيقي، أم أكثر منه ذلك له دلالة سوسيوثقافية؟**

**\*\*أقرأ خطاب ميشيل عفلق أو محاضراته، التي ألقاها على مدرج جامعة دمشق في ذكرى الرسول... ماذا قال؟ قال: إن الرسول العربي شخص توري، انقلابي قام بثورة في المجتمع العربي. وبالتالي نحمة الذيرة نريد أن نحقق هذا الانقلاب ينبغي أن ننتمي إليه. فالفكرة الأساسية في الإسلام هي الانقلاب والثورة، ليست الصلاة والصيام منه وجهة نظره. لقد عدّ الإسلام ثقافة، ثقافة ثورة وتمرد والنموذج الأعلى لنا نحمة هو الرسول النبي، أما ماذا حدث له فيما بعد وأسلم وهل أسلم حقيقة، أم لم يؤسلم؟ أنا لا أعرف .**

**\*أنا أسعى إلى فهم دلالات هذا الموقف؟**

**\*\* أنا لا أعرف، ولا أجد مبرراً لمثل هذا السؤال ولمثل هذا الفعل. لأن البشر عندما انخرطوا في صفوف الحزب كانوا يعرفون جيداً أن ميشيل عفلق مسيحي... ولم يجدوا غضافة في مسيحيتهم قطعاً. كذلك الحال مع قسطنطين زريق، كان مسيحياً وواحداً منه مؤسسي حركة القوميّين العرب، لكنه الجسم الأساسي لحركة القوميّين العرب كان منه الوسط الإسلامي، أعني الأكثرية. الأكثرية ثقافتها كانت إسلاميّة. واستطاعت الحركة القوميّة الناصريّة أن تستولي على الأكثرية في خطابها القوميّ، لكنها لم تستطع أن تقيم وأن تطرح فكرة التناقض المطلق بين الإسلام والأمة، لأن الإسلام هو ديسه الأكثرية. ولهذا ستجد البعض منه يقول أن السلطة يجب أن تكون إسلاميّة، لا بمعنى امتداد للتشريعية بل بمعنى الأكثرية في وعي الأقلية. يعني أن الأكثرية هي التي يجب أن تحكم وتسد، لكنه وعيها يجب أن يكون الوعي المتقدم للأقلية، هذا ما تحدث عنه ياسين الحافظ. فإقامة هذا التناقض أو التناهي بين الإسلام والأمة، هو منه شأن عقل ميكانيكي. كيف تطرح ما يعبر عنه جماع الأمة سواء أكان مسيحياً، إسلامياً، سنياً، درزياً، شيعياً... إلخ. التفسيرات**

الذهبية هذه لا تنزل بوصفها وهي ذاتي، لأنك تجد في أعلى درجات  
الرأسمالية البروتستانت والكاثوليك يتحاربون على أساس المذهب. السهم ألا  
تتحول هذه التمييزات الذهبية إلى عنصر انقسامي، نافي لفكرة الانتماء  
للأمة. هذا هو السهم. ليس السهم، إطلاقاً أن تلغي التمايزات الذهبية، وهذه  
له تلغي أصلاً. مذاهب عمرها مئات بل بعضها يتجاوز الألف عام.. لكن  
المطلوب من الوعي أن يتعلل عليها، فإذا أنت بوعيك بالانتماء إلى الأمة  
تستطيع أن تحافظ على وعيك بالانتماء إلى المذهب، لا سيما وأن الانتماء  
للمذهب هنا ليس انتماءً سياسياً بقدر ما هو نظرة إلى العالم، فلا ضير في  
ذلك. الأيديولوجيا الدينية تكرر الانتماءات ما قبل القومية أو الأمة، لأنها  
تنظر إلى ماهيتها بوصفها ماهية دينية وليس بوصفها ماهية واقعية للأمة. من  
هنا يمكن أن نفهم لماذا لا نجد هذه المشكلة لدى بعض الشعوب، الروس مثلاً  
أرثوذكس مسيحيون لا وجود لمثل هذه المشكلة لديهم. روسيا الاتحادية فيها  
مشكلة لأنها دولة متعددة الأقوام والأديان ..

مشكلتنا أنه لا توجد دولة أمة، دولة الأمة غير موجودة. ومع ذلك الطريق  
إلى الدولة الأمة لا ينزل يعرضه عوائق جديدة، منها فكرة الهوية والانتماء.  
ذلك أن الإسلام السياسي وخاصة السني، الإسلام السياسي السني مع حركة  
الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي، طرحت فكرة الأمة الإسلامية،  
أعني طرحت فكرة غير متجانسة قومياً وتاريخياً ولغوياً، لأن الإسلام ديس أممي.  
ومن هنا نظر إلى فكرة الأمة العربية على أنها فكرة غريبة مثقوبة، لا تعبر  
عنه حقيقة المجتمع الإسلامي الصحيح ولا تنس معه. فيما يمكن أن تكون  
هناك أمة، بل إن الوجود حالياً أسم إسلامية، أندونيسيا، باكستان، هذه  
وغيرها أسم تديره بالإسلام. ونعم عندما أردنا أن ندعم فكرة اليهود كأمة،  
قلنا: إن اليهودية ديس وليس أمة، وأنهم ينتمون إلى شعوب متعددة ولا

يشكلون أمة. فكيف نواجه هذا النفي لليهود كأمة بإثبات أن هنالك أمة إسلامية؟ هذه مفارقة منطقية وتاريخية ..

ما سبب لا يعني أن تصدر على كل أشكال التعبيرات المتنوعة، لأنها ثمرة واقع موضوعي، ومن هنا صعوبة المواجهة العملية لهذه الظواهر، لأنها لا تواجه إلا في إطار حركة ديموقراطية عربية متعينة في أقطارها كما قلت في بداية الحوار، بحيث تتحول إلى تعبيرات حقيقية وليست زائفة. ففي ظل غياب الموضوع، وضوح التناقضات تظهر الأشكال الزائفة للتناقضات. ألم يقل إنغلز: إن الدين هو الدريشة الأولى التي يطلو عليها الرصاص عندما لا تكون التناقضات واضحة. ألم يقل لينين إن اليوتوبيا لا تظهر إلا في مجتمع لم يرتق بعد بتناقضاته إلى مستوى الصراعات الحقيقية. وبهذا المعنى الشرعة الإسلامية، هي هذا التعبير عن سطحية التناقضات وعدم تحولها إلى عامل أساسي من عوامل التجاوز لما هو قائم .

هناك هذا يطرح علينا سؤال الانتماء أو الهوية، بما يلاحظ أن هنالك تناقضات تفرد وكأنها تناقضات هوية أو انتماء. وكما تعلمون يحمل مفهوم الهوية فكرة الثبات واللاتغير وتبقى على عنصر التماسك الداخلي المحصن في تعارفه مع الآخر، وفي اعتقادي أننا إذا نتحدث عن الهوية-أي صيغتها الأيديولوجية - ننفي تاريخيتها؟

الهوية تصير.. ماذا يعني الهوية تصير؟

الهوية بوصفها شعوراً بالانتماء والذي يولد الشعور بالتمايز عن الآخر المختلف المنطوي على هوية أخرى، لا تتحدد على هوانا، أولاً تتحدد بوصفها فكرة أيديولوجية. فالهوية ثقافة لا تكف عن التكون. ولم يعرف التاريخ هوية تكونت مرة وإلى الأبد. فالقبيلة كتحديد للهوية، هي مرحلة في التاريخ أتى عليها المجتمع الرأسمالي. لكنه القبيلة ليست مجرد موطن انتماء عرقي قائم على رابطة قرابة الدم. إنها سلوك وأعراف وتقاليد وشكل وعي... إلخ، ومنه ثم

فإن ثقافة انتقال الهوية من هوية قبيلة إلى هوية أمة، تفرصه أنماط من الوجود والقيم والسلوك مطابقاً، وإحساساً بالتمايز مختلفاً .

في لحظات الانتقال أو التحول يظهر الصراع كأنه صراع هويات أو أنماط هويات. من هنا نفهم خطاب الهوية في تنوعه العربي . إسلامي، عروبي، قطري، مناطقي، هنا نرددهم كل المحولات الأيديولوجية، لتؤسس ما أسميه الهوية الأيديولوجية والتي ترفع إلى مستوى الهوية التاريخية الثابتة لدى معتنقي هذه الأيديولوجيا أو تلك. وأخطر ما في الأمر هو التالي والذي كنت قد أشرت إليه أن تتحول الهوية إلى عنصر استبداد واستبعاد لكل أشكال الاختلاف في المجتمع، فالهوية الأيديولوجية هنا تتحول إلى هوية السيطرة، وهذا حال الأيديولوجيات المتعصبة دينية أو غير دينية. بالقابل، نجد أن القائلين بنفي الهوية بشكل مطلق، إنما يتصدون للدفاع عن هوية ضيقة، هوية لا تستطيع الصور أمام التاريخ، أي أمام الصيرورة لأنهم يصطنعون هوية .

وعندي أن تاريخية الهوية هي تاريخية الشعور بالتمايز وليس هناك من هوية ثابتة وبالتالي لا وجود لنظرة وحيدة من الشعور بالتمايز ثابتاً. بكلمة واحدة الهوية إمكانية دائمة، تجد تعبيراتها باللغة والأدب والفلسفة والأيديولوجيا، الشعور بالانتماء والأهداف العامة .

وكلما ارتقى الإنسان في وعيه المدني داخل ثقافة أرحب، حملت هويته الطابع الديمقراطي، الذي هو أساس الاعتراف بالاختلاف .

• لكن لرفضه البيركامي اتخذ موقف مناهض للممارسات الاستعمارية الفرنسية في الجزائر وعدم تأييده لحركة التحرير الجزائرية ومطالبها إنشراحاً قوياً في إثارة نقمة المتقنين العرب واستيائهم عليه. بالقابل وجدنا فيما بعد أن موقف هؤلاء المتقنين العرب لم يكن أقل صفاً ولا أكثر اهتماماً بقضايا مماثلة في العالم العربي إزاء سلوك نظام عربي لم يكن أقل بربرية وهجوة من



ممارسات الاستعمار الفرنسي في الجزائر. أهني هؤلاء الذين تجاهلوا الواقع  
المساوي للشعب الكوردي في كوردستان العراق؟<sup>\*</sup>

\*\*لهذا السؤال شقان. هو ليس سؤالاً واحداً. فالسؤال الأول يجب أن  
يكون كالتالي: هل يجوز أن نبرر لأي متقف أن يكون حيادياً ومتجاهلاً لمشكلات  
عصره، وبخاصة تلك المشكلات ذات الطابع الإنساني الأكبر؟ الجانب الآخر من  
السؤال هو: هل هناك من تشابه أو تماثل بين الموقف من ظاهرة الاستعمار  
والموقف من ظاهرة أو مشكلة الأقلية القومية في العالم العربي.

للإجابة عن ذلك، أبدأ من الأخير، لا من الأول. عملياً هذا الطرح يساوي  
بين ظاهرة الاستعمار الفرنسي في الجزائر وظاهرة الاضطهاد الإثني للكورد  
وبقية أشكال غياب الحقوق لبعض الأقليات في الوطن العربي. نحن هنا أمام  
ظاهرتين مختلفتين ولسنا أمام ظاهرة واحدة. الأولى، ظاهرة الاستعمار  
واضحة، فرنسا دولة أوروبية احتلت الجزائر لمدة قرن ونصف تقريباً ومارست  
عملية الاضطهاد، الاستغلال، القتل، التدمير. والجزائريون أشعلوا ثورة في  
الخمسينات وحصلت على تأييد عالمي وعلى تأييد بعض الفرنسيين من  
المتقفين. مثلاً، سارتر كان مؤيداً للثورة الجزائرية، كما تعلم، فهذه ظاهرة  
استعمارية ليست متشابهة إطلاقاً مع ظاهرة اضطهاد الكورد في العراق، أو  
الأمازيغ في المغرب. لماذا؟ لأن الكورد في العراق والأمازيغ في المغرب هم  
سكان أصليون في المنطقة، وليس هنالك استعمار لشعب على آخر. إذن من  
الصعب أن نساوي بين الظاهرتين.

---

<sup>\*</sup> هذا القسم من الحوار، أعدت أصلاً بالاشتراك مع الصديق صلاح أحمد الذي ترجمه إلى الكوردية، ونشره  
في مجلة (ره هه ند) قبل سقوط بغداد بفترة طويلة. ومن ثم أعيد تحرير النص وإعداده من قبلي بالعريضة  
بالاتفاق وتعاون مع د. أحمد برقاي. من هنا أبدو مسؤولاً عن هذا القدر من النص العربي الذي هو في  
متناول القارئ، بعد إجراء التعديلات اللازمة، وإعادة النظر فيه من قبل د. برقاي.

ثانياً، عندما نتحدث عن المشكلة الكردية والمشكلة الأمازيغية، نكتشف أيضاً اختلافاً. المشكلة الكردية، مشكلة تاريخية، أطرافها عديدون، لأن كردستان بالأساس موطنه موزع على دول عديدة في الوقت الراهن.. هي في التصنيف العام دول آسيوية متخلفة، لم تحقق ولم تنجز إطلاقاً مشروع الدولة القومية، في قول آخر: لا العراق هو جزء من دولة-الأمة، ولا الكرد هم جزء من دولة الأمة. من هنا يتخذ الاختلاف أو الصراع طابعاً متخلفاً لتخلف الدولة ذاتها، تماماً كما هو الحال في إيران وتركيا. هنا ينبغي أن نميز بين مسألتين، مسألة العلاقة التاريخية (لاحظ أنني هنا أتحدث عن العرب، لا أتحدث عن الآخرين، على الأقل طالما أتحدث الآن بوصفي عربياً فلسطينياً). إذا نظرنا إلى العلاقة العربية-الكردية كسبعين، تبدو لي هذه العلاقة عميقة في التاريخ جداً ومتجذرة. لا ننسى أن هنالك باشاوات أكراد في بلاد الشام وفي العراق ولبنان، هم بدورهم مارسوا اضطهاداً طبقياً على الآخرين. هذا يدل على التداخل الشديد بين العرب والكرد .

منى نشأت المشكلة؟ برأيي أنها تنشأ في الأساس عندما تظهر نزعة تعصبية قومية في هذا القطر أو ذاك، تسلب حقوق الآخرين، حقوقهم اللغوية، حقوقهم الثقافية والإنسانية، من في الالتواء... إلخ. هذه الظاهرة، أعني ظاهرة سلب حقوق الآخرين، هي في الأساس ظاهرة سياسية قبل كل شيء. قد تنعكس هذه الظاهرة السياسية على مجموعة من الناس عندما تغزو أيديولوجية، لكنها لا تشكل سمة أساسية من سمات الشعوب، أليس كذلك؟ أنا كافر ليس لدي أي شعور بأن هنالك اختلافاً مطلقاً بيني وبين الكوردي. على العكس من ذلك، أنا أعدُّ من تعاطفي مع الكورد في صراحتهم من أجل حقوقهم في تقرير المصير ليس منة مني، بل هو جزء لا يتجزأ من واجبي كمتقف عربي، أو كمتقف إنساني في المحصلة .

المُشكلة إذن، هي مُشكلة نظام سياسي لا يضطره الكورد فحسب، وإنما أيضاً يضطره العرب. لكنه عندما يكون هنالك بشر يشعرون بوعيمهم الذاتي القومي، كالكورد مثلاً، ويصعب لديهم عندئذ حقوق أخرى مُختلفة عنه حقوق العربي المضطهد، فإن تلك الحقوق المُختلفة تعبر عنه نفسها بأشكال مُعددة، أهمها هو وعي الاستقلال الذاتي، حيث ينبغي لهذا الوعي الذاتي أن يتجسد في استقلال ذاتي. وواقع الحال أن هذا الاستقلال الذاتي في ظل وجود هذه السُلطات الآسيوية المُختلفة القائمة، يعيقها عقبة السلطة السياسيّة، التي لا تستطيع إطلاقاً بطبيعتها وعيها المُختلف أن تنظر إلى جزء من سكان الدولة على أنهم أحرار في وعيمهم واستقلالهم الذاتي. والأمر ينزاد تعقيداً في ظل التوزيع القومي- الجغرافي المشار إليه للوضع الكوردي الديموغرافي .

الآن لو سألتني عنه رأيي في مصير المسألة الكوردية؟ أقول لك بصراحة، أنه يتحقق الاستقلال الذاتي للكورد إلا بتكوينه دولة كوردية في المدى البعيد، لأنه ليس من الطبيعي أن يكون هنالك شعب وعدده يفوق الأربعين مليوناً في المنطقة وليس له الحق في تكوينه كيانه السياسي. لهذا ليس شيئاً معقولاً بتاتا. إنه غير معقول. لكنه كيف سيتحقق ذلك؟ هنا أميز بين مجموعة شروط داخلية وأخرى خارجية. وبهذا الخصوص دعني أصرحك القول أن هنالك خوفاً من دولة كوردية في المنطقة بهذا الحجم من السكان، وخاصّة في منطقة حساسة، أعني أنها ستتحول إلى دولة عصيّة وقوية بالنسبة للآخرين .

لهذا الهدف العقول (ليس مستحيلاً) على المستوى المنطقي ويجب أن يكون كذلك، قبل أن يتحقق هنالك مُشكلات متوسطة، متوسطة، وهي مُشكلات تتعلق باكتساب الحقوق. لا أعتقد أن المثقف العربي عموماً وقف ضد اكتساب الحقوق للشعب الكوردي. وجميعنا يعلم أن الشيوعيين العراقيين وجلهم من العرب وقفوا إلى جانب المسألة الكوردية، الشيوعيون العرب وقفوا أيضاً في البلدان الأخرى إلى جانب المسألة الكوردية. كثيرون هم المثقفون العرب

الذي، أيدوا مسألة الشعب الكوردي، هادي العلوي مثلاً، الذي انماز إلى جانب القضية الكوردية ودافع عنها دفاعاً قوياً. نَحْمَهُ لا يجوز أن نعلم الحديث بصورة مطلقة. لكنه من لديه نزعة قومية متعصبة سواء أكان عربياً أم كوردياً، يتعذر عليه أن يرى الآخر. الحلقة المتوسطة للصراع من أجل الاستقلال الذاتي يمكنه أن يتخذ أشكالاً متنوعة من الحكم الذاتي الآن طالما لا نستطيع في الوقت الراهن أن نحقق دفعة واحدة دولة تجمع بين ظهريها الأربعين مليوناً من الكورد. هذه المسألة هي أيضاً مختلف من دولة إلى أخرى. تركيا لها ظروفها الخاصة، الطغمة العسكرية عاجزة هناك عن التفكير في المسألة الكوردية. الأيديولوجية الإسلامية في إيران تنظر إلى الشعوب الإيرانية بوصفها إسلامية، ومن هنا لا تأخذ في الحسبان، الطابع القومي المتنوع للدولة. العراق، الذي حقق حكماً ذاتياً سورياً، هو على وجه التقريب في وضع لا يسمح له الآن حتى التفكير في هذه القضية. إن تعقيدات المسألة الكوردية كبيرة إلى الحد الذي يبدو فيه العقل الآن عاجزاً عن رؤية منافذ واضحة لها. لكنه العقل الفلسفي الإنساني الذي يطرح ما يجب أن يكون، ينبغي أن يطرح بوضوح أن الاستقلال الذاتي الحقيقي هو في تكوين دولة كوردية.

\* في سياق حديثك السابق نوهت بالثوف الشائع من تأسيس دولة كوردية، بهذا الخصوص ثمة خلط تاريخي وسياسي يضره الوعي القومي العربي يقارب إلى حد الماتلة بين وجود تاريخي راسخ وآخر وجود قائم للتاريخ مقتضب. في قول آخر، يفيد في أن هنالك خوفاً مبالغاً فيه (فوبيا صهيونية) في الوعي العربي من تكرار وضع إسرائيلي أو صهيوني اغتصابي في كوردستان العراق، وهو خوف لا أساس له ربما نابع من جهل تاريخي، أو من عقيدة قومية مفرطة في الساسية والتعصب. ألا يدعو هذا الموقف اتجاهها مضاداً من الجانب الكوردي ينحو منحى قومياً مماثلاً؟



**\*\*في البداية أقول: ما سه عربيّ يساوي بين وجود إسرائيل والمسألة الكوردية ..**

**\*أقصد نوعاً سه الخوف؟**

**\*\*حتى لو كان هنالك خوف: المسألتان مُختلفتان تماماً. أنا لا يمكنه أن أقرّ بحس اليهود في أن يكون لهم دولة في فلسطين، ولا في أي حال سه الأحوال. فهؤلاء يمتلكون جسماً غريباً جيء به إلى المنطقة في حقبة استعمارها. وبالتالي هم غرباء الوجه واليد واللسان سه هذه الديار. وهذه مُختلفة سه القضية الكوردية. لا يجوز بتاتا أن يرد في رؤى أحد أن هنالك تشابهاً بين الظاهرتين. وهكذا لا يتأسس الوعي العربي على المسألة الكوردية استناداً على وعيه وخبرته بالسألة الفلسطينية ومأساتها. قطعاً الوعي العربي عموماً لا يتأسس موقفه سه المسألة الكوردية كما يتأسس بالسألة الفلسطينية والاغتصاب الإسرائيلي لفلسطين .**

**ثم لا ننس أن أواصر العلاقة بين العرب والكورد أكبر مما يعتقد البعض. هنالك نزاع، هنالك لغة مُشتركة تقريباً، نادراً ما نجد كوردياً في سوريا لا يعرف العربية ونادراً ما نجد كوردياً في العراق لا يجيد العربية، حتى أحسه سه العرب في بعض الأحوال .**

**نحس لدى الحديث سه التاريخ المشترك لا ينبغي أن تختلف حول ما إذا كان صلاح الدييه الأيوبي كوردياً أم عربياً ولا ننس أن حكام الكورد حكموا المنطقة لسنوات طويلة .**

**الخوف سه دولة كوردية ليس خوفاً شعبياً عربياً، بل هو خوف سياسي سه قبل نخب سياسيّة. ليس شعوراً شعبياً، العرب كعرب لا يخافون أو يتوجسون وجود دولة كوردية. لا شيء يخيفهم سه ذلك، خلافاً لذلك إن وجود دولة كوردية في كوردستان، سه منظور نظري، يعدّ حماية لحدود العرب. وأنا لو كنت**

ممتلكاً للقرار السياسيّ لطبقت هذه الفكرة، لأن وجود دولة في كردستان كلها هي أفضل طريقة لحماية حدود العرب .

العرب هو الخائف من دولة كردية، ولا أرجو أن تصدقوا مزاعم الغرب، الغرب يخاف من دولة كردية، ولو أن الدول الغربية شاءت في حقبة مبكرة من هذا القرن العشرين وبعد ذلك أسست هذه الدولة، لكنها إلى الآن لا ترغب في ذلك .

يجب أن لا ننسى أنه يمكن أن تظهر نزعة تعصبية لدى الكورد، سوفينية كما أي شعب آخر، وكما هو الحال لدى أية حركة سياسية أخرى، الحركة السياسية الكردية ليست استثناءً بهذا الشأن. فقد تظهر نزعة تعصبية كردية تضر العداء للشعوب المجاورة لها، ويمكن لهذه النزعة العصبية أن تدفع نحو إقامة علاقات مع إسرائيل، وهذا الأمر نظرياً معقول ومحتمل .

\* تعني كردة فعل؟ لكنه مع كل ذلك لم يثبت أن الكورد أو حركتهم السياسية انسأقت نحو إقامة علاقات مع إسرائيل، بل على العكس من ذلك يمكن إجمال الكثير من الأمثلة التي تنفي مثل ردة الفعل هذه؟

\*\* بشكل عام لدى كل الشعوب، التي ما زالت في مرحلة الكفاح من أجل تحقيق وجودها الذاتي القومي، يظهر لديها التعصب القومي، وهذا شيء مفهوم، هنالك دائماً تعصب قومي لدى العرب والترك والكورد... إلخ .

\* حال غزو الكويت من قبل جيووسه صدام حسين دون محوله إلى النزعم القوميّ الأوحده والقائد الاستثناء في نظر البعض من المثقفين العرب. ومع هذا لم تكن الأحوال تمنع الغالب منهم من التهافت نحو بلاطه وتمجيدده أو الانخراط في الجوقة التي كانت تطبل وترتر في تمجيد مآثره حتى الأسس القريب، على الرغم من جرائمه الداخلية بحق الكورد في الشمال والشيعة العرب في الجنوب، ناهيك عن حروبه العنيفة في الخارج. كل هذا لم يثر حفيظة هؤلاء، بحيث يكبحون اندفاعهم نحو التمجيد بالسلوك المشين لتل هذا الطاغية؟ إلا أنهم إن

التقف يقع في الأوهام ببساطة شديدة أحياناً وقد ينساق مع انفعالات العموم دون أي حس نقدي؟

بعضه المتقفين العرب الذي لا يحفرون في عمق المشكلات، حركتهم هواجس الأمة والهزيمة. فالعراق قبل حرب الخليج تحول إلى دولة قوية من وجهة نظر عدد كبير من العرب. حينما بدأت المواجهة العراقية الأمريكية كان من الطبيعي جداً أن نقف نحن العرب إلى جانب العراق، بمنزل عمه يحكم العراق. ومنه هنا يجب التمييز بين موقفين، بين موقف من يرى أن خطر الإمبريالية كبير إلى الحد الذي يجب أن نقف ضده، لا سيما وهو يضرب دولة كبيرة وعزينة كالعراق، وهذا الموقف أنا أؤيده. وبين الموقف من صدام بالذات، وباعتقادي لا يجوز لأي متقف أوتي حظاً من الثقافة والوعي أن يكون مع دكتاتور مثل صدام، لا عربي ولا غير عربي. إطلاقاً لا يجوز، لكنه أزمة الوعي وأزمة الواقع جعلت ليس بعضه المتقفين فحسب وإنما عدداً كبيراً من الجمهور، يرون في صدام حسين منقذهم المنتظر.

أنت هل شاهدت في الصور كيف كان الألمان يبتكون عندما يظهر لهم هتلر؟ وما أدراك ما هتلر؟! كان الألمان يذرفون الدموع، نشوة وفرحاً برؤية مخلصهم. هكذا كان الحال مع صدام حسين عند البعض.

لكنه هذا الشهيد لم يمنع رجلاً مثل أينشتاين أن يبدي استياءه متسائلاً: يا إلهي لماذا خلقت كل هذه الرؤوس الفارغة؟ ألم يحتمل الموقف العربي رجلاً نقدياً أو متقفاً مثل أينشتاين؟

بعضه نظر إلى صدام على النحو السابق وبهذا المعنى يجب أن نفهم موقفهم. لقد ظهر المتقف العربي أمام عدة خيارات.. أن يقف إلى جانب الأمريكيان فهذا مستحيل، هو عار.. ببساطة أقول: عار أن يقف المتقف العربي إلى جانب الأمريكيان. والكوردي أيضاً عار عليه أن يقف مع الأمريكيان. وبالقابل هو عار الوقوف إلى جانب دكتاتور مثل صدام.

أن تطرح المشكلة من منظور أن هنالك عراقاً يضم شعباً عربياً وكورياً  
وأشورياً، عراقاً مُتعدد الإثنيات يعاني من اضطهاد مزدوج، اضطهاد الحصار  
والإمبريالية من جهة أولى واضطهاد الديكتاتور من جهة ثانية، فهذا يعني أنه  
يجب أن يبحث الوعي عن خيار ثالث ومختلف. لا هذا ولا ذاك ببساطة، أعني لا  
الغزو الأمريكي ولا حكم الديكتاتور .

أنا أتحدث إليك كمتقف، لا أربط أفكاري بهذه الواقعة الجزئية أو تلك.  
والسؤال هو: ما الموقف الصحيح من هذه الظاهرة الموجودة الآن؟ برأيي لا  
يجوز بتاتاً أن نقف مؤيديه للحصار والإمبريالية الأمريكية ووضعها للعراق.  
وبالمقابل لا يجوز تأييد نظام متخلف وتعسفي كالنظام العراقي. لهذا غير وارد  
قطعاً. هنا على الوعي أن يخلص رؤى وأشكالا جديدة من التحالفات الكوردية -  
العربية في العراق. السؤال هو: كيف يمكن أن نتجاوز النظام السياسي القائم  
في العراق من جهة أولى ومنه الحصار والتدمير الأمريكيين لهذا البلد من جهة  
ثانية؟ فهل طرحتم السؤال على أنفسكم على هذا النحو؟

\* أنا أفرصه أن المشكلة القائمة بالفعل تتخطى مستوى صياغة السؤال  
وتتقدم عليه. فكل تحالفات الكورد في السابق كانت نصباً في خانة مصالح  
الوحدة الوطنية في العراق، ومنه هذا الإطار سأل الأستاذ جلال طالباني أحد  
الشخصيات الأمريكية، لماذا تكرر هوننا؟ ماذا لديكم عندنا؟ ردّ عليه الأمريكي  
قائلاً: قل لي أنتم لماذا تكرر هوننا، بحيث تتحالفون مع كل أعداء أمريكا،  
النظمت الإرهابية الفلسطينية وغيرها. وهذا الواقع أنتم تعرفونه جيداً  
كفلسطينيين، كم من الشهداء قدم الكورد قرباناً للثورة الفلسطينية؟

هذه هي الحقيقة الحقيقية، ومنه هنا ينبغي فهم الأمر، ولا يجوز تبرير  
الجريمة بأي حال من الأحوال، من أي طرف كان ومن أي طرف. أنا لا أبرر له  
يقف إلى جانب صدام، بالعكس فأنا أدينه. لكنني أريد أن أفهم لماذا؟ السؤال  
الفلسفي، لماذا تم الأمر على هذا النحو؟ بعد ذلك أصدر حكم قيمة فقط .



مه وقف إلى جانب صدام كان على خطأ بالطبع ، والذي يقف إلى جانب  
الأمريكان خاطئ، وأيضاً الذي لم يكتفَ بالبحث عنه تحالفات وطنية جديدة  
على خطأ. هكذا ينبغي أن نفكر. المنطقة تحتاج إلى عقل قادر على استيعابها  
مه كل جوانبها وليس إلى عقل يتخذ مه ردة الفعل منهجاً له، ردود الأفعال  
تنطوي باستمرار على محدودية في النظر. مه هنا سؤال هو: كيف نفكر في  
مصر العراق، العراق بكل ما ينطوي عليه مه تعدد؟ كيف نفكر بحل المشكلة  
الكوردية في إطار العراق الآن؟ لهذا يحتاج إلى عقل سياسي ران مه جهة  
القوميين العراقيين، إذا كان هنالك قوميون عراقيون مناهضون للنظام. حزب  
الدعوة، الأحزاب الكوردستانية، الحزب الشيوعي، ثم فتح تحالفات عربية أخرى  
في المنطقة وتحالفات عالية، أعني يجب أن يكون الكفاح دائماً مشتركاً بين العرب  
والكورد في هذه البقعة مه العالم. إذ إنه طالما لا سبيل الآن- في المنظور  
القريب- إلى تحقيق الحلم الكوردي الذي يتوج بدولة مستقلة، فلا بد إذن مه  
أن نفكر بحلول تحفظ الكرامة الوطنية للعرب والكورد بنفس الوقت. وهذه  
قضية مُهمّة جداً، يتناساها الناس غالباً. ففكرة الكرامة الوطنية هي التي  
تمسك بأنك إنسان كريم في وطنك وهذا كله يحتاج إلى دول مُختلفة وإلى  
نظام سياسي مُختلف .

هذا الطرح نجد صدى له في سلوك الكورد عموماً وفي ممارسات  
سياسيهم ومتقفيهم، لكنه يظل مثل هذا الطرح الذي يصدره الآن مثقف  
عربي فلسطيني منفرداً يلغه الصمت ويلقى التجاهل مه قبل أوساط واسعة  
مه النخبة العربية المثقفة. في القاهرة هنالك الآن مركز تلبت يهتم بالحوار  
الكوردي العربي، والكورد بدورهم لا يكفون مه السعي في أعلى المستويات  
مه الدعوة لتأسيس حوار حضاري سياسي وثقافي، ومع كل هذا لا ترقى  
الاستجابة العربية إلى المستوى المطلوب..؟

**\*\* يجب أن لا نياس أو نحل منه كل هذا، فأنت بعد كل هذا الوضع لا تستطيع أن تخلق بين يوم وليلة حالة. إذ أن الحالة القائمة تشهد على غياب حوار عربي - عربي، فما بالك بالحوار العربي - الكوردي؟ هنالك خلافات عربية لا حدود لها، على شبر أرضه يتخلفون، يمكنهم أن يتحاربوا ويتقاتلوا. العرب متخلفون جداً من هذه الزاوية، فكيف تأخذ عليّ هذا القصور للحوار؟**

**أسير الآن عابراً إلى المسألة الأمازيغية، وهي مختلفة عن المسألة الكوردية، في الغرب العربي لم يظهر الخلاف بين الأمازيغي والعربي تاريخياً .**

**حقاً هناك اختلاف بين المسألتين، لكنه التشابه في آليات تعامل الوعي العربي يبدو متشابهاً إلى حد كبير؟**

**\*\*بالعكس، اللغة الأمازيغية منتشرة إلى الآن في المغرب العربي .**

**\*\*صحيح، لكنها لم تكن منحة أو هبة من السلطات القارية، الأمازيغ احتفظوا بلغتهم وخصوصيتهم القومية .**

**\*\*كلا، حتى في المؤتمرات مثلاً، وصلتني دعوة إلى مؤتمر في الجزائر، كانت اللغة الرسمية فيه هي العربية، الأمازيغية، والفرنسية. وأنا التقيت بأرباب جزائريين، مغاربة وتوانسة جميعهم من أصول أمازيغية، بدت لي المسألة خلال الحوار معهم أقل حدة .**

**\*\*في كتابكم (مقدمة في التنوير) مقال وهي الحرية، تقولون: إن العقل وقد انهزم فإن الآخر المختلف لا يعود إلّا عائقاً يجب أن ينزول.. هل لك أن تقرأ التعامل العنصري مع الكورد في العراق أوجع الأمازيغ في المغرب في ضوء كلامهم هذا؟**

**\*\*العقل منهزم لدى الأطراف جميعاً وليس لدى طرف واحد، أقصد هنا العقل العقلاني. العقل منهزم في المنطقة تحطم العقل فيها عموماً، لدى الأطراف كلها. ومنه هذا الموقف عندما ينهزم العقل لدى كل الأطراف ينتهي الحوار العقلاني من جانب الجميع وليس من طرف واحد. بيد أن المشكلة**

تبدو صارخة عندما نعلم أن العرب يشكلون الأكثرية في هذه البلدان. وتاريخياً كانوا السائدين والسادة. كلمة السادة لها دلالة اجتماعية، تاريخية. أعني حتى الآن لم يتم التحرر من مجتمع السادة والعبيد وحتى يتحقق ذلك ويتحرر المجتمع من طبيعته الطبقية، ستطرح المسألة على نحو آخر، وعندما تطرح المشكلات في ظل هذا النظام الاجتماعي، في مثل هذه البنية يتعذر أن تميز من هو العقلاني بينها، المسألة تبدو معقدة، أليس كذلك؟

نمة ملحوظة ينبغي تبيانها تتمثل في أن العقل الثقافي الإسلامي بالمنطقة العربية من المحيط إلى الخليج، قد قلل من شأن الاختلافات الإثنية. في المغرب مثلاً، قامت دول أمازيغية، ساد حكام أمازيغ على المنطقة، باسم ماذا؟ باسم الإسلام. إن وجود العقل الإسلامي من الثقافة الإسلامية، حد من التوترات السعوبية، التي كانت قائمة منذ العصر العباسي .

الملحوظة الثانية، أن الغرب الاستعماري كان على الدوام يبحث عما يفتت المنطقة، ولذلك يجب ألا نبرئ الغرب من إثارة النعرات الطائفية الإثنية في المنطقة. هكذا يتكامل الشرطان، شرط التخلف العربي في المنطقة الذي ظل عاجزاً عن إدراك حل لمشكلاته الإثنية والطائفية والقبلية، من جانب آخر التلاعب الإمبريالي الغربي في المنطقة الذي عزز وكرّس ودعم شعور التفرقة استناداً إلى سياسة فرق تسد. من هنا كان الغرب يبحث عن مواقع ومنافذ حتى لدى الأقليات في الوطن العربي معتمدة على وعي هذه الأقليات الذاتي وشعورها بالاضطرار، الذي لم يجدوا غضاضة أو لم ينظر أحياناً بمجدية إلى خطورة الأصابع الأوروبية الغربية أو الأمريكية في المنطقة .

الآن في مصر وكما تعلم مصر دولة بالعنى الحقيقي للكلمة، يتبرون فيها مشكلة الأقباط. في تاريخ مصر لم يكن هنالك هذه الحساسية الشديدة بين الأقباط والمسلمين. والأقباط هم مصريون بالعنى الدقيق للكلمة. قد تظهر بعض الاختلافات نتيجة مخلفات الوعي المتوارثة، لكنه واقعياً ليس هنالك من

مُشكلة، أعني ليست هناك مُشكلة غياب حقون، ليست هناك مُشكلة تعليم، ليست هناك مُشكلة لغة. الغرب يريد أن يلعب بهذه الورقة، ومعه هنا يعقد مؤتمر في الغرب عنه مُشكلة الأقباط في مصر، يجد أذنًا صاغية منه جانب البعض من المصريين، عوضاً عنه الحديث عنه الوحدة الوطنية في مصر بين المسلمين والأقباط معاً. بالنسبة المصريون يعتقدون أنهم أمة، أمة مصرية. وبدلاً منه تقديم خطاب وحدوي وطني تغذي التناقضات وتضخم إلى حد يبدو أن هنالك تناقضاً هائلاً بين المسلم والقبطي في مصر. أنا عشت في مصر وعايشت الواقع بنفسه وتناقضت مع جميع الأطراف، لم أجد أية حساسية. وحتى الشارع المصري غير قادر على أن يميز بين من هو قبطي ومن هو مسلم لا من الأسماء أو الإشارات، نادراً ما تجد أسماء دالة على الأقباط، ولا باللغة ولا لهم يحزنون . في مصر يتبرون الآن مُشكلة أقلية بسيطة أمازيغية في سيوا، لم تكسّر تخطر على بال أحد. بكلمة مختصرة، هذه المنطقة فيها تنوع هائل، وكما يقول محمود درويش كل الشعوب تزوجت أسي. فهذه الأرض عاشت فيها شعوب متعددة، اتخذت طابعها العربي في حقبة متأخرة، لكنه هذا الطابع العربي الذي اتخذته لم يبلغ التنوع اللاتني، ولم يبلغ التنوع الطائفي وحتى القبلي. إلى الآن هناك في الوطن العربي وعي عميق بالقبيلة، ووعي الانتماء إلى الأمة لم ينتصر بعد تماماً بسبب غياب معادلة أمة-دولة. بوجود أمة - دولة هذه المشكلات قد تكون بسيطة إلى أبعد الحدود. في إطار دولة-أمة ديموقراطية، لا يعود معها الاختلاف الإثني أو الطائفي قائماً. الخ .

همة تعليم لديّ حول ما تفضلتم به.. إن نمر ما نسمونه بـ (الأقليات) ينشأ عادة كردة فعل على واقع يتنكر أو يهدف إلى القضاء على وجود تلك الأقليات. وأعني حتى في الأحوال التي ترضى لنفسها تلك الأقليات بأن يكون أبنائها مواطنين من الدرجة الثانية وتقبل بأنصاف الحقون التي هي ليست أقل تواضعاً ولا أقل عقلانية من مطلب ديوجين للاسكندر المقدوني قائلاً أزع



قليلًا يا سيدي ولا تعجب عني ضوء الشمس. أقول حتى في مثل هذه الأحوال  
يبدى الخطاب السائد والسهو ميلًا إقصائيًا والغائبًا بحمقها يهدف إلى القضاء  
على وجودها وتقويضه... إلخ .

«ليست هناك ردود فعل على المستوى الشعبي العربي، العرب ليس  
لديهم أحقاد، وتاريخ المنطقة هو تاريخ التنوع والتعايش، ومثلما أشرتُ بقول  
درويش: كل الشعوب تزوجت أمي، فالتنوع حالة طبيعية في هذه الأرض .

الوعي الذاتي عادة ما يظهر عند المتقنين قبلًا، ثم ينتشر خارج حقلهم  
ويصبح شيئًا فشيئًا وعي البشر. والفكر القوميَّة العربية هي في الأساس نتاج  
وعى المتقنين، ثم بدأت بالانتشار والشيوع مع وعى المتقنين النشئين إلى  
الأقليات لذاتهم القوميَّة، بأنهم ينتمون إلى لغة مُختلفة وإلى عرف تاريخي  
مُختلف، وانتشار هذا الوعي في نطاق المجتمع الذي لم يتكون بعد دولة وأمة  
شيئًا فشيئًا وتغريزه من جانب إعلام الآخر... كل هذا ساعد على بروز هذه  
المسألة، مسألة الأقليات الإثنية والطائفية .

أمس شاهدتُ في التلفزيون اليمني احتفال الهررة-إسماعيليين-لأول مرة  
في تاريخ اليم، يحتفل الإسماعيليون احتفالًا خاصًا بهم كيمنيين. الاضطهاد  
الطائفي لا يختلف إطلاقًا عن الاضطهاد الإثني. هل يختلف؟ بالطبع لا. إنهما  
آليات الاضطهاد ذاتها، أعني عندما تسلب طائفة حقوقها الدينية وتمنعها من  
الاحتفال وممارسة طقوسها ومن ثم تنظر إليها نظرة دونية... إلخ. هذا أيضًا  
شكل من أشكال الاضطهاد .

• إنه ليس كذلك بالضبط، فكل منع للرأي أو قمع أيًا كان طبيعة هذا  
الرأي يعدُّ اضطهادًا، لكنه يقلل هائلًا فارق كبير من حيث أهمية الظاهرة  
تاريخيًا. ولا يمكنه بأي حال من الأحوال عدُّ الاضطهاد الديني بنفس أهمية  
الاضطهاد القومي، أو اختزال الاضطهاد القومي في الاضطهاد الديني، الذي يبدو  
متخلفًا بالقياس التاريخي عن القومي. فأنت قد تسلب عن مذهب أو طائفة

حقوقها في ممارسة الشعائر لكنها تظل محتفظة بحس انتباهها للأمة، تمارس دورها القومي وحقوقها الثقافية، أعني يظل لها مجالات أخرى تمارس فيها امتيازاتها.. المسيحيون العرب وإن كانوا فاقديهم لحقوقهم الدينية في بعض البلاد العربية، يبقى لديهم الحق في أن يكونوا ويبقوا عرباً في كل شيء دون أن يكونوا مهملين بنزول هويتهم القومية.. إلخ.

قبل أن يكون لها مجالات أخرى، قد تُسلب عنها حرياتها السياسية، تمنع من تكوين حركتها السياسية الخاصة. أقول لك بكلمة التنوع ليس فقط الإثني، التنوع ذاته متعدد. وعندما تنال جماعة المهرة الإسماعيلية جزءاً من حقوقها في نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين فهذا يعدّ إنجازاً للجمع اليمني. وهم يمنيون أصلاء وأحقاح. المنطقة إذن منطقة تبعثر، منطقة تعدد، منطقة اختلاف شديد. ونحسب لا يجب أن نزيل الاختلاف وأنا مع الاختلاف. لكنه كيف يغدو الاختلاف موسيقى متنوعة الأنغام في دولة أو مجتمع ما؟ بحيث يغدو الكوردي كوردياً والأمازيغي أمازيغياً والإسماعيلي إسماعيلياً والشيوعي شيعياً، والسني سنياً في حقل هارموني واحد. وهذا هاجس مديد وطويل يشغلنا جميعاً، ينبغي طرحه بالعام. قد تقول عني طوباوي، وهذا كلام طوباوي، وهذا لا خير فيه، فأنا مع اليوتوبيا، وكل فيلسوف هو يوتوبي، لأنه يبحث عما يجب أن يكون ويرفض ما هو كاشه.

• التنوع على الصعيد القومي أقوى وأشدّ، وأنا أختلف معك في مفهوم التنوع. الواقع القومي ينطوي على اختلاف أكثر من ثقافي أو إثنوبولوجي، هنالك إلى جانب ذلك الجغرافي، التاريخي، الاجتماعي.. إلخ. ونحسب ما أن نطبع مفهوم التنوع على الجغرافية الكوردية أو التاريخ حتى نجد اختلافات تاماً، يتعذر معه الصادرة على المستقبل بوضع ترسيمات أو تحويل خطط لها كما نرغب؟

• اختلاف تام مع من تعني؟

«اختلاف مع الشعوب المجاورة لأنهم كورد، وهذا كافٍ لإثبات سريرة تاريخية لتشكل شعب متميز له الحق في أن يتعين في هوية مستقلة ذاتياً؟  
\*\*مثلاً؟

«لا تؤسره بوجود اختلاف بين العرب والفرس أو الترك أقوى وأشد منه  
الاختلاف المذهبي أو الديني.. في نطاق أية أمة؟  
\*\*طبعاً .

وهذا ينطبق على الاختلاف الذي يميز الكورد عنه الأمم الأخرى، ومنه الصعب أن ننظر بنفس الأهمية أو المستوى إلى الاختلاف بين المذاهب والفرق الدينية في نطاق الأمة الواحدة؟

\*\*أريد لهذا الاختلاف أن يظل. أعني لا أرغب في إزالته أو إزالته، لا أريد للكوردي أن يصبح عربياً ولا العربي أن يصبح كوردياً، ولا للشيعي أن يصبح سنياً ولا السني أن يصبح شيعياً. أرغب في الحفاظ على هذا الاختلاف وضرورته لكنه خارج التناقض، في حقل الحرية، في نطاق التعبير العفوي عنه الذات. وهذا يتعذر تحقيقه إطلاقاً في ظل سلطات منغلة وقسعية في المنطقة، وهنا سيظل هذا الاختلاف تناقضاً، تناقضاً منه طبيعة زائفة بالمعنى الفلسفي للكلمة .

المشكلة الكوردية لها خصوصيتها المختلفة، الكورد أمة مجزأة وموزعة، شعب منقسم جغرافياً، إذا قلت لي كردستان وحدة جغرافية، أجيبك بنعم، لكنه وحدة جغرافية على المستوى النظري، فهذه الجغرافية مجزأة وموزعة على المستوى العملي بين دول عديدة، وأنظمة مختلفة، أليس كذلك؟ قد تقول لي هنالك ثقافة واحدة. أقول لك: لا، فهذه الثقافة أيضاً مجزأة، فمنهم من يكتب باللاتيني ومنهم من يكتب بالعربي وئمة لهجات مختلفة عنه الأخرى، هنالك بعض الكورد الذين يتعذر عليهم فهم اللهجات الأخرى؟

هلكنه الواقع العربي الديموغرافي والثقافي أيضاً لا يشذ عنه ذلك في الوقت الراهن؟

\*\*\*أعني أن هنالك اختلافاً داخل هذا الجسد الكوردي الموزع الآن جغرافياً وسياسياً وثقافياً .

هنا تبرز أهمية الحركة القومية الكوردية في خلق التّجانس شيئاً فشيئاً. ودور المثقفين هنا أكبر منه دور السياسة. شاعر منه طراز (شيركو بيكه س) مثلاً، يعدّ عامل توحيد، مثل محمود درويش. هنا تكمن أهمية هذا الوعي الثقافي. إنه يخلق التّجانس في المُنحد القومي إن صغ التعبير. وعندما تخلق هذا المُنحد ثقافياً، فإنه يعبر عنه ذاته سياسياً بشكل أرقى. وبكلمة القصيدة تؤسس لوعي سياسي، أرقى بكثير منه هزطقات السياسيين .

\*كان الاحتمال قوياً في أن يتفهم الفلسطينيون محنة الشعب الكوردي الأسلوبية وتطاعفاً قوياً قبل الجميع، هذا ما كان الكورد ينتظرونه منه الفلسطينيون أو يترقبونه، ذلك أن المأساة والوجاع القمع وحدثت الحال بين الطرفين، ولكن للأسف كانت النتائج مخيبة للطرف الكوردي إلى حد ما. وأكثر منه ذلك وجدنا نسبة لا بأس بها من الطرف الفلسطيني يبيد أكثر منه مجرد تعاطف مع رأس النظام العراقي، بل إن هذا النظام وجد أحياناً كثيرة منه يبرر سلوكه البشع وممارساته بحق الكورد من الوسط الفلسطيني .

\*\*\* (باستياء)، يا أخي، هات اسماً فلسطينياً شهيراً تعاطف مع النظام العراقي، أعني مثقفاً يُعتر به. ألا ترى أن هذا الكلام هو تجلٍ لعقدة الكُرا، بمعنى كره للمستضعف .

\*خذ مثلاً إدوارد سعيد، الذي أبدى تشككاً في استخدام النظام العراقي للأسلحة الكيميائية ضد الكورد في حلبجة، هكذا انسل إدوارد سعيد إلى تبرير غير مباشر لسلوك قبيح لطاغية ومجرم بحق الأبرياء، قد يكون لدى إدوارد سعيد ما يبرر هذا التشكيك، لكنه يجب في المحصلة لمصلحة تبرير جريمة بحق



الإنسانية، ألا ترى معي أنه لا يتسنى مع ما يجب أن يكون عليه متَّف كبير ينتمي إلى ثقافة شعب مكافح في سبيل العدالة والتحرر، ونفسه لا نبر له ذلك بذريعة شع المعلومات لديه ونقص الأخبار اليقينية، فالجهل بالشيء ليس حجة. ومنه هذا القبيل أراد أثناء حرب الخليج الثانية أن يصور الموقف في تعليقاته وكتابه وكأن ثمة مؤامرة أوفغ للإيقاع بصدام حسين، واللوم لا يقع هنا على أمريكا فقط، بصرف النظر عن محلات صدام وأطباعه الغبية، مثله في هذا مثل العديد من المتَّفين الذين أرادوا إزالة التشويه الذي أصاب الصورة الكارزمية للزعيم الواحد (صدام حسين) كما رغبوا أن يقدموه للشارع العربي ..

**\*\*إدوارد سعيد متَّف ذكي وداع بما يقوله، وهذه ليست شهادة أمنحه إياها. في الواقع هذا رأيي الشخصي فيه، وهو عندما يقول أنه يشك في استخدام العراق للأسلحة الكيميائية في حلبجة، فإنه بذلك يكافح في أمريكا ضد الهيمنة الأمريكية وعنصريتها. إدوارد سعيد يريد أن يلغي الدعاوى الأمريكية ضد العراق، يريد أن يكشف عن حقيقة الغزو الأمريكي للعراق، لا يريد أن يعطي الأمريكيين ذريعة أو أن يخلص لدى القارئ أن الأمريكان محقون في غزولهم للعراق. هذا هو حاجسه. ليس حاجسه الوقوف ضد الكورد ولا تأييد صدام حسين بالقابل. وبالنسبة هو في مقالاته وكتابه يدافع عن الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، ولا يعقل أن يكون شخص مثل إدوارد سعيد مدافعاً عن صدام حسين. إنه يرغب في أن يسلب من الأمريكان حججهم الواهية في غزولهم للعراق، وهلياً الأمريكان أوقعوا العراق في شباكهم. وهذا الموقف الذي يبديه إدوارد سعيد ليس خطأ .**

ما الذي جرى في العراق؟ دعني أقف قليلاً عند هذا السؤال. توصيف النظام العراقي بأنه ديكتاتور لا أحد يختلف في هذا، ونادراً ما نجد من يختلف معك في ذلك. لكنه هذا النظام الديكتاتوري لديه أطباع في الهيمنة والسيادة

على منطقة الخليج، فلقد خرج منه حربته مع إيران أقوى مما دخلها. الغرب والأمريكان في البدء دعموا العراق في حربته ضد إيران. والأمريكان هم من قصفوا الإيرانيين. إذن في لحظة من اللحظات كان الغرب كله مع العراق وكانت دول الخليج إلى جانب العراق وكذلك الكويت. ومنه هنا تدفقت عشرات الملايين من الدولارات إلى العراق، وفي هذه الأثناء وفي غفلة من الجميع كان العراق يطور ترسانته العسكرية. وبوجود هذه الموارد الكبيرة أمكن تأسيس دولة عسكرية قوية ومع وجود أوهام وأطماع ديكتاتور أثار خشية هؤلاء وجدوا أنه لا بد من إعادة العراق إلى أرنب، وليس إلى قرسه يفتك بالأسماك الصغيرة في الخليج، وصار العراق خطراً، قرشاً بالمعنى الدقيق للكلمة. وبغرضه تدمير هذا القرس، وبتعبير أدق اصطلياً هذا القرس، كانت الكويت هي الطعم في صنارة الأمريكان. وارتضت الكويت أن تكون طعماً، ورغبت أمريكا في أن تكون الصياد. كان الكويتيون على اعتقاد بأن أوهام صدام وأطماعه لا يمكنه أن تصل إلى حد اجتياح الكويت. الأمريكان سهلوا كل ذلك للنظام العراقي الذي اندفع نحو الطعم واجتاع الكويت ومن ثم اصطادوه ودمروا العراق. والأمريكان لو شافوا إزاحة صدام والإطاحة به دون تدمير العراق لفعلوا، لذلك لم يكن هدفهم اصطلياً الديكتاتور، بل كان هدفهم الأصلي اصطلياً العراق بالذات، ولا كيف تفسر حجم التدمير الهائل الذي لحق بالعراق، من تدمير للمنشآت العسكرية إلى المدينة إلى الجسور والآبار، حتى المجاري ودمروها. إذن، كان الهدف الأساس هو تدمير العراق بالذات بما يمثل من خطر. صدام زائل وهل سيعيش ألف عام، لكنه العراق يبقى، وهذا هو الهام. العراق القوي السعيد. من هنا كانت الأهداف الأمريكية لتدمير العراق والإبقاء على السيطرة المطلقة على الخليج ودولها، التي عندما أبدت العراق في حربته مع إيران كانت تريد أن تقضي على الدولتين معاً. بحيث يخرجان من الحرب منهكتين، منهيتين، ومنه ثم لا يبقى هناك لا خطر إيراني ولا خطر

عراقي في الخليج. الآن بعد أن دُمِّر العراق القوي شرعوا يلتفتون إلى إيران،  
لهذا هو حقيقة الأمر، وهو ما أراد إدوارد سعيد أن يقوله. أما أن يكون إدوارد  
سعيد لهذا الثقف الديمقراطي مع صدام، فهو شيء محال. فهو ضد الأمريكان  
ومع العراق، لا مع صدام. وأنا هنا لا أبرر بدوري وإنما أحلل. وعليه أقول لم  
يظهر عند أي فلسطيني موقف فجّ تجاه المسألة الكردية، وأنا أقرب بأن الثورة  
الفلسطينية والمقاومة كانتا تضمان عدداً كبيراً من الثوار الكورد والجنّاح الطائر  
الذي فجر الانتفاضة الأولى كان كوردياً .

قد اعترف بأن هنالك أجنحة سياسية لها علاقات مع النظام العراقي  
لأسباب ما، لكنه كمتقن فلا وجود لعلاقات من النوع ذاك. ولا أرجو أن تكون  
لهذه القضية دلالة حقيقية. المثقف يا صديقي يخون مهنته، يخون رسالته في  
هذه الحالة .

نعم لا تخكم هنا بموجب النوايا أو المقاصد فحسب، أكثر من ذلك  
نتساءل إلى أية درجة يمكن لهذه المواقف أن تكون في خدمة أو مصلحة هذا  
الطرف أو ذاك؟

بشكل غير مباشر؟

نعم .

ههي كذلك تعقيدات الحياة يا صديقي.. يعني هل تريد للإدوارد سعيد  
أن يدافع ضد العراق، هل تريد له أن يدافع عنه أميركا ضد العراق؟؟  
طبقاً لطريقتك السبقة، لا هذا ولا ذاك، اليس هنالك طريق ثالث؟  
ببالنسبة اللساني والفكر الشهير نعوم تشومسكي يقدم خطاباً  
تسبيحاً، ويبرز لهجية الأمريكان وكذب الأمريكان فيما يسمى بحرب تحرير  
الكويت.. الأمريكان لهجيون .

ههه تشومسكي يقرن هذا الفضع وهذه اللدانة بإبراز وحشية الطرف  
الأخر وفضع جرائمه، ومنه جانب آخر المتور مختلف هنا. لا ننس أن

تشومسكي هو أمريكيّ وهو حين يُديره فإنما يديره هجبة الأمة الأمريكيّة،  
عنصرية أمته بالذات، فهل بمقدورك إدوارد سعيد أن يفعل ذلك؟ ألا يسهل  
إدوارد سعيد بعضه التفصيلات المتعلقة بالوضع الداخليّ للعراق بأوضاع  
العراقيين بالذات، وعلاقة النظام بشعب العراق، ألا يفحص الطرف عنه ذلك؟  
هذه لا تُسهل .

هلكني في حدود ما أعلم لم يقارب هذه المسألة بعد .  
هذه لا تُسهل، وهذه القضية مطروحة في الوطن العربي، ليس فقط  
بسبب وجود صدام، نمة أشكال مُتنوّعة لصداميات أخرى، أعني هل نعتقد أن  
حاكم الكويت مُختلف كثيراً عنه صدام؟؟  
نعم إلى حد كبير .  
هل حكام السعودية يختلفون عنه صدام؟ لا اختلاف.. ويمكنه أن يكون  
هنالك اختلاف كمي .



هادي العلوي

# الحوار العربي - الكوردي\*

.....  
.....  
.....  
.....

---

\* للاطلاع انظر مجلة الحوار، فصلية - ثقافية، العددان (٥ / ٦) صيف وخريف ١٩٩٤ .



جاء الكريم الجباعي

# المجتمع المدني والدولة السياسية والمسألة القومية

كاتب ومفكر قومي ديمقراطي عربي، له العديد من الإسهامات  
والأبحاث الفكرية منها :

-حرية الآخر، نحو رؤية ديمقراطية للمسألة القومية.

-حوار العمر، أحاديث مع الياس مرقص .

-قضايا النهضة .

-المجتمع المدني - هوية الاختلاف.





## المحور الأول

١- لم يستقل مفهوم المجتمع المدني منذ نشأ وتطور عنه الفضاء الفاهيمي للفلسفة الحديثة. إذ كان وتبين الصلة بمنزلة مشكلات فلسفية أصيلة وقضايا نظرية كان يعيد إنتاج ذاته من خلالها. وكانت تعد من وجوه عديدة مصدراً لشرعية المفهوم المعرفية في الخطاب الفلسفي الحديث، يستمد منها ما يسوغه، لكنه بالتقابل لا يعني هذا الكلام فقدان المفهوم لطبيعته الخاص والجزئي، السياسي أو السوسيولوجي.. إذ إن تخصيصه في تلك القول المعرفية كان من شأنه أن ينفججه ويعزز في الوقت نفسه من تحديد أصوله الفكرية ومقدماته الفلسفية. إن التحديد الخاص للمفهوم في نطاق العلوم الإنسانية بصورة عارية يمنع الموضوع استقلالاً معرفياً. لكنه لا ينفي تجذره الفلسفي وتأسيسه في الخطاب الفلسفي للقرون الثلاثة، السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر.

- ما هي تلك المقدمات والأصول؟ وما هي طبيعة المشكلات الفلسفية الخاصة بالمفهوم؟

- هل يستقل تاريخ المفهوم السياسي والسوسيولوجي والمقوّم عنه فضاءه الفلسفي؟

- ما طبيعة هذا الاستقلال؟ وما هي حدود تداول المفهوم الفلسفية وحدود تداوله المعرفية/ الإنسانية الأخرى؟ وكيف بالإمكان ضبط كل ذلك في علاقة المفهوم بتاريخيته؟

٢- أيسر يتقاطع ويتوازي المستوى النظري . المعرفي لتداول المفهوم (تاريخه النظري . الفلسفي) مع تطوره التاريخي كواقع؟ وما هي الشروط التاريخية والمعرفية لنشوء مفهوم المجتمع المدني. وكيف تكون في سياق تطوره التاريخي دولياً؟

٣- لدى البحث في المسائل، التي نشأت وتنامت في صلة مباشرة بموضوعة المجتمع المدني، تبرز منه حيث الأهمية التالية منها، اكتمال المفهوم واستقلاله، اصطلاحاً وموضوعاً وفك ارتباطه مع مصطلح المجتمع السياسي، الذي عدّ زمناً طويلاً مرادفاً له؟ المجتمع المدني ومجتمع الحاجات، المجتمع المدني وقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان، الإنسان والوطنية والمجتمع المدني، المجتمع المدني كبديل مقابل للدولة (مجتمع اللادولة).

٤- ضرورة المجتمع المدني. هل تمة ضرورة بالعنيين المنطقي والتاريخي له في مجتمعاتنا؟ وما هي المفاهيم البديلة التي قد تقترح في هذا السياق .

٥- تتسم الدولة الحديثة بمنع الأولوية لقيم المس والعدالة السياسية، وبالاعتراف بشرعية الحاجات الفردية في المجتمع المدني، ويتنامي دور الأخير واستقلاله. بقول واحد، إن العنف والاعتباطية لم يعودا الناطقين للحياة في الدولة الحديثة. تجربة الدولة العربية في صيغتها الحديثة لا تبدو أنها تخطت خبرتها القديمة في ألا تكون مجرد سلطة أرسقراطية عسكرية، بقدر ما ظلت وريثة لتقاليد المجتمع ما قبل الحديث وأفاته. لقد اتخذت شكل دولة حديثة وحديث وظيقتها في أن تكون أداة قمع وسيطرة فحسب، دون أن تعترف بأية حدود أمام فاعليتها القمعية. منه هنا قلصت دائرة الحياة الخاصة

بالمجتمع المدني إلى أدنى حد لها، وفي أوقات كثيرة لم تكترت أو تعترف حتى بوجودها، بأن اخترلتها في ذاتها؟

٦- ألا ترى معي أن نشوء الأمة مرتبط بافلال المجتمع العضوي (البطريركي) وتفككه أولاً، ونشوء جماعة اقتصادية تقوم على أساس المصالح والمخارج الواقعية هي جماعية (الأفراد) الأنانيين، عبر ما يسمى بالعائد الاجتماعي بدلاً من الانتفاء السلالي؟ ولكن لا يستدعي - بالقابل - استكمال نشوء مجتمع الأمة - المواطنين وتشكله تاريخياً، وحتى تجد الأمة تحديد لها وتعريفها في الدولة الوطنية - السيادية - الديمقراطية، انفصالاً لها عن الدين بوصفه أيديولوجيا المجتمع العضوي - ما قبل المدني؟ متى تصبح الدولة العربية دينية تماماً، وتتخطى وهم وجودها السلاوي؟

٧- لم يكثر الخطاب القومي العربي في حداثته بمفهوم التنوع والاختلاف السياسي، الثقافي والعقدي، ولم يول أهمية للتعددية الأقوامية. عوضاً عن ذلك، تصور مفهوم الأمة من منطلق التجانس العضوي لبنائها الاجتماعي ولنسيجها الثقافي القومي. ألا تفرصه أن جماعة الأمة ينبغي لها أن تناس أصلها على هذا الاختلاف والتنوع، الذي يشكل مضمونها التاريخي - الواقعي، عبر الإقرار بالمصالح المتنوعة والاتجاهات المكونة لمجتمع الأمة؟

٨- في قول واحد، هل يمكننا الحديث عن مجتمعات عربية مدنية - حديثة ودول ديمقراطية، دون الإقرار بمسألة القوميات في العالم العربي وحلها، ولعلي أشير هنا بنوع من التخصيص إلى المسألة القومية للكويت في شمال العراق؟ ثم ألا تبدو هذه العضلات محديات حقيقية أمام تحديث المجتمعات العربية؟  
بودي أن نتحدث عن هذه المسائل جملة وبشيء من التخصيص على صعيد الفكر العربي، لعل هذه الطريقة لا تبدو مريحة، لكنك قد توافقني على أنها تشكل كلاً جديراً بالكتابة عنه على هذا النحو.

ج. الجبائي: نشأ مفهوم المجتمع المدني، بما ينطوي عليه من دلالات اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية وأخلاقية، في الفضاء الفلسفي، وغداً واحداً من المفاهيم المركزية في منظومات فلسفية كبرى. ولعل هذه الدلالات التي ينطوي عليها تجعل من الصعب أن يحيط به أي من العلوم الإنسانية التي اختص كل منها بميدان محدد من مياديه الحياة الاجتماعية، كعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الحقون والأنثروبولوجيا وغيرها. بل إن المبادئ التي قامت عليها هذه العلوم والنتائج العامة التي توصلت إليها تحمل بعض خصائص الفضاء الفلسفي الذي انطلقت منه، وتحيل عليه. وليس استقلال العلوم، ولا سيما تلك التي تداولت مفهوم المجتمع المدني، سوى مظهر من مظاهر تعيُّه الفلسفة في مياديه ومجالات مخصوصة؛ وهو ما يفسر مقولة نهاية الفلسفة، وتحيل على ظاهرة تشظي المعرفة، وهي من أبرز ظاهرات القرن العشرين على الصعيد الثقافي؛ جراء زيادة الإقبال على التخصص في فروع المعرفة المختلفة، وفي فروع الفروع؛ حتى باتت عملية بناء رؤية تركيبية جامعة تقتضي الاستعانة بأحدث نتائج هذه الثورة العلمية وأدواتها. ونهاية الفلسفة، بهذا المعنى، هي بدايتها من جديد، حين تغدو نتائج العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والعلوم البحتة ومنجزاتها مقدمات للفكر النظري، أي لفلسفة جديدة تعيد تركيب صورة العالم في ذهن الإنسان وتفتح له آفاقاً جديدة. الأسئلة المتعلقة بمستقبل الإنسان ومصيره لا تزال مشرعة ومفتوحة، والرهان على تقدم البشرية وتحسنها هو في أحد أهم وجوه رهان على الفلسفة، أو على الفكر النظري، أي على إعادة الاعتبار للوُفوس، ونقد الشطط والتطرف اللذين يلانزمان التقدم الحاصل حتى يومنا. والفلسفة هي عملية تعقل وتجريد للعالم في كليته وشموله. وفعل التعقل ذاته هو استعادة موضوعية العالم إلى الذات العارفة والعاملة مرة تلو مرة، لكي تتمكن الذات من نقد أولهاها وأباطيلها والتحرر من مسبقاتها



ومطلقاتها وإيماناتها، ولكي تحد مرة تلو مرة من اغترابها عن عالمها وعن ذاتها.

ولا كان المجتمع المدني جملة حية وكلية عينية فإن النظم الذي يحكم تشكله ويحدد اتجاه سيره وديناميات نموه هو الديالكتيك. والمناهج الوضعية التي تقوم عليها سائر العلوم الجزئية لا تعدو كونها لحظة من لحظاته فحسب، لأن كلاً منها يتعلق بكيونة معينة في الزمان والمكان، أو بوجه من وجوهها أو بمستوى محدد من مستوياتها؛ والكيونة لحظة من لحظات الديالكتيك، وهنا يبدو الفارق جلياً بين مناهج العلوم الوضعية ومنهج الفلسفة. فعلى صعيد نظرية المعرفة نرى إزاء منهجين أو مذهبين: الوضعية الإيجابية والديالكتيك. وأزعم أن الديالكتيك هو منهج الفلسفة التي تستحق اسمها، متالية كانت أم مادية. وليس بوسع أي علم من العلوم الإنسانية أن يتخطى حدود الوضعية الإيجابية من دون أن يلامس الفلسفة من هذا الجانب أو ذاك. وما من شك في أن العلوم الإنسانية التي تناولت المجتمع المدني أسهرت في إنضاج المفهوم وأضاءت جوانبه المختلفة. ولنقل إن كلاً منها أضاء جانباً محدداً من جوانب المفهوم لا يستنفده ولا يكشف عن جوانبه الأخرى. ولعل تعدد زوايا النظر إلى المجتمع المدني بتعدد العلوم التي تناولته، وتعدد المنظومات الفكرية التي انطلقت منها هذه العلوم، هو أساس ما يشاع عن التباس المفهوم، فضلاً عن اختلاف التجارب التاريخية الذي ينتج اختلافاً في الأفكار والتصورات. ولذلك نظل الحاجة ماسة إلى إعادة إنتاج منجزات العلوم الإنسانية في الفضاء الفلسفي الذي يوافق كلية العقل العامل بالمفاهيم وكونيته وشموله.

الديالكتيك وحده ينصف الوضعية الإيجابية، بحسب الياس مرقص. إذ يقيم الحد على يقينها العلمي وعلى حتميتها واعتدالها بكفايتها المطلقة وعدم حاجتها إلى ما عداها، ويسدرج نتائجها ومنجزاتها في مقدماته وافتراضاته الأولية. والديالكتيك، على صعيد المجتمع المدني هو نظرية المعرفة

الديمقراطية؛ لأن المجتمع المدني العلماني، بما هو مجتمع ناقص ومفتوح على التقدم، هو مضمون الديمقراطية، ودولة الكل الاجتماعي التي مبدؤها حرية الفرد وحقوق الإنسان وتساوي المواطنين أمام القانون فهي تشكلها السياسي. وليس من سبيل إلى بناء وعي ديمقراطي من دون إعادة الاعتبار للمجتمع المدني الذي ينتج شكل وجوده السياسي وتحديد الذات، وفي العطيات المتاحة له.

لا يضاعف علاقة مفهوم المجتمع المدني بالفلسفة لا بد من الإشارة إلى أن هنالك ثلاثة مداخل لفهم المجتمع المدني: المدخل الفلسفي والمدخل التطوري والمدخل البنائي. يقوم الأول على تجريد المبادئ العامة والمنافع والقيم التي يتأسس عليها الاجتماع المدني من التجارب الحية لختلف الأمم والشعوب، ويجعل منها مبادئ ومنافع وثقافة كونية من طبيعة العقل ذاته. وهو بذلك لا يكتفي بإيضاح حقيقة أن كل خاص هو عام متعين بشروط الزمان والمكان فحسب، بل يتعداها إلى حقيقة أن هذه المبادئ العامة يمكن أن تنبسط وتنمو في تجارب أخرى للأمم أخرى ولا تكون أي منها نسخة من تجربة سابقة. وهنا تكمن أهمية المدخل الفلسفي وضرورته، ولا سيما في أوضاع كالأوضاعنا. أما الثاني، أي المدخل التطوري، فيقوم على سرد الوقائع ورصد التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي شهدها هذه الأمة أو تلك من نطلق عليها اسم المجتمعات المدنية أو المجتمعات الحديثة والدول الوطنية أو القومية وهما، أي الوطنية والقومية، بمعنى واحد دوماً؛ وهذا ما يحتم علينا إعادة تعريف القومية أو الوطنية في ضوء نسق مفاهيمي جديد مركزه مفهوم المجتمع المدني أو مفهوم الدولة السياسية الحديثة الدولة الوطنية أو الدولة الأمة. وهذا المدخل التطوري لا يستطيع أن يحجب المدى المرجعي لفكرة المجتمع المدني و/ أو المجتمع السياسي من أرسطو إلى ابن خلدون وهاب وماركس، مروراً بهوبز ولوك وبيوران وروسو وغيرهم. ويقوم المدخل

الثالث، المدخل البنائي، ولا بأس أن نسميه البنيوي، على بناء نموذج نظري لما هو المجتمع المدني مستوحى، غالباً، من تجربة بعينها أو من تجارب متقاربة أو متشابهة، ويمنع لهذا النموذج قيمة معيارية، فيفقد حداً وقيداً على كل تجربة جديدة وعلى كل محاولة لقراءة التجارب القديمة، ويكتسي لهذا النموذج، في الغالب، طابعاً دوغمائياً وتبريرياً. المدخلان الثاني والثالث هما السائدان في الثقافة العربية المعاصرة التي تنفّر افتقاراً شديداً إلى الفلسفة.

علامة على ذلك ثمة قضايا ومشكلات ومساائل تقضي بضرورة الاجتماع المدني، وكلها قضايا ومشكلات ومساائل فلسفية بامتياز، بدءاً من قضية الطبيعة البشرية ومشكلة الحرية وصولاً إلى مسألة الدولة السياسية والدولة الديمقراطية مروراً بالعقد الاجتماعي ومفهوم السيادة وقضية المساواة والعدالة الاجتماعية. ولعل ارتباط مفهوم المجتمع المدني بهذه المفاهيم وغيرها، كمفهوم السيادة ومفهوم القانون ومفهوم الأمة العلماني مقابل مفهوم الملة الديني، ومفهوم الوطن والوطنية والوطنية .. مما يجعله غامضاً وملتبساً. وغالباً ما تطلق صفات الغموض والالتباس على مفهوم المجتمع المدني لعدم التنبه للاستعمالات المختلفة لهذه المفاهيم في فروع المعرفة المختلفة، ونتيجة للإهمال السيان التاريخي لتطور المفهوم والمفاهيم المحيطة به.

المجتمع المدني، مجتمع الشغل والإنتاج، والملكية الخاصة، مجتمع الأفراد والطبقات أو الفئات الاجتماعية ومصالحهم ومصالحها المتعارضة، والثقافة التي تعبر بها الجماعات والفئات الاجتماعية عن نفسها والطرائق والأساليب التي تعبر بها، والقيم والمعايير التي تتبناها، وهو مجتمع الحاجات وسعي الأفراد إلى تلبيتها وإشباعها، وميدان التعاون والتآزر، وميدان الأناية والتنافس، ذلك هو الواقع العياني، أما الدولة التي تمثل المصلحة العامة أو المصلحة الجماعية فهي تجريد العمومية التي هي ماهية الأفراد والجماعات والطبقات أو الفئات الاجتماعية، وهي من ثم الاستلاب السياسي لهذه الماهية. وبهذا المعنى

يمكنه أن تصير الدولة سماء الشعب، بحسب تعبير كارل ماركس، ونحتاج عملية إعادتها إلى المجتمع الذي يفترض أنه ينتجها إلى كفاح طويل، ولذلك كان نقد السواء، أي نقد الدير، مدخلاً ضرورياً لنقد السياسة، وصولاً إلى مفهوم المجتمع العلماني الحديث والدولة السياسية الحديثة.

ولعلنا لا نستطيع تناول مفهوم المجتمع المدني بمنزل عنه مفهوم الدولة الحديثة، الدولة الوطنية أو القومية، وهما هنا بمعنى واحد. ومفهوم الدولة لا يقل تعقيداً وإسهاباً عنه مفهوم المجتمع المدني، لارتباطه بالفاهيم ذاتها التي يرتبط بها مفهوم المجتمع المدني. وهذا مما يجعل حاجتنا ماسة إلى المدخل الفلسفي، بالعنى المشار إليه آنفاً. لهذا الارتباط يطرح مشكلة نظرية وعملية، في هذا الوقت الذي يتحدث فيه كثيرون عن نهاية الدولة الوطنية أو الدولة القومية مع نفس العولة. مع أنه لم يتحدث أحد بعد ماركس ومنه نسبوا أنفسهم إلى الماركسية عن نهاية الدولة أو انحلالها وزوالها أو انتفائها جدلياً بانتفاء المجتمع المدني وصيرورة الدولة شكلاً مطابقاً لضمونه. المسألة تتعلق، على ما يبدو لي، بصفة الدولة أو صفاتها وتحديداتها المختلفة، لا باختلاف العلوم الوضعية التي تناولتها، كعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم القانون والأنثروبولوجيا، واختلاف مناهجها، فحسب، بل باختلاف المنظومات الفكرية، من ليبرالية وماركسية وجودية وبنوية وفوضوية، والمنظومات الأيديولوجية من قومية واشتراكية ودينية، ولا سيما الإسلامية منها، وكل مثل ذلك في قضية المجتمع المدني. وكل صفة هي حد وفرق يضع تعارضاً، وينشئ جدلاً، ويثير جدلاً. والجدال، لا الجدل، أي الديالكتيك، هو السمة الغالبة على الفكر السياسي العربي في موضوع الدولة وموضوع المجتمع المدني على السواء، وهو جدال حول الصفات، فحسب، لا حول الموصوف الذي قلما يعاب به المتجادلون والمتساجلون.



الدولة القومية والدولة الاشتراكية والدولة الإسلامية هي شعارات الفكر السياسي العربي، وشعارات الحركة السياسية، بعد الحرب العالمية الثانية خاصة، والقومية العربية والاشتراكية والإسلام، على ما بينها من تداخل واختلاط، هي مضامينه. السياسة، بما هي فاعلية المجتمع وعلم الدولة، كانت ولا تزال خارج اهتماماته. حضور السلطة التوحشة المباشر والكثيف في جميع مجالات الحياة الاجتماعية وفي تفاصيل الحياة الشخصية للفرد، منذ ستينات القرن الماضي على الأقل، إذا صرفنا النظر عن عهود الاستبداد المديدة، حجب فكرة الدولة المبهمة والمعقدة. تحويل المجتمع إلى موضوع مجرد موضوع هامد للسلطة الشمولية الطفيانية، وتحويل أفراده إلى أرقام إحصائية وإلى قطعان تستجيب استجابات بافلوفية لفعل السلطة، أي تحويلهم إلى كائنات توتاليتارية، حجب فكرة الدولة. دمج جميع مجالات الحياة الاجتماعية في مجال واحد هو مجال السلطة الشمولية التي لا يخرج من دائرتها شيء، أنتج تطابقاً وتماهياً بين السلطة والدولة. جميع أفراد الشعب متساوون في كونهم لا شيء؛ إذن، ليس هنالك دولة وليس هنالك مجتمع مدني وليس هنالك أمة وليس هنالك شعب. نمة علاقة ضرورية، منطقية وتاريخية، بين مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الأمة ومفهوم الشعب ومفهوم الدولة الوطنية لذلك كله، ولأسباب أخرى كثيرة، ليس أقلها اختفاء الدولة في العراق مع اختفاء الطاغية، صدام حسين، واحتمال اختفائها في بلدان عربية أخرى، للأسباب ذاتها، بات واجباً علينا أن نهتم بفكرة الدولة، قبل أي صفة أخرى من صفاتها، وبفكرة المجتمع المدني بوصفه مضمون الدولة الحديثة وأساسها. الفرد والعائلة (الأسرة النووية الحديثة) والمجتمع المدني هي أسس الدولة الحديثة، والأرض والشعب والسلطة العامة العليا هي مقوماتها.

ظاهرة الدولة، بصفاتها شكلاً سياسياً وحقوقياً وأخلاقياً للوجود الاجتماعي المباشر الذي نسميه المجتمع المدني، ظاهرة حديثة نسبياً تعود تاريخياً إلى

القرن السادس عشر للميلاد؛ ومنه ثم، فإن مفهوم الدولة ومفهوم المجتمع المدني الملازم له مفهومان حديثان لم ينفرسا بعد في الفكر السياسي العربي؛ فكلما وردت كلمة الدولة في الخطاب العربي المعاصر تحيل على تصور ما للسلطة التي يلتبس مفهومها بمفهوم الدولة، وكلما تتقاطع التصورات الخاصة للسلطة في تصور عام أو فضاء فكري عام يكره أن يكون أساساً للتفكير في الدولة أو لنظرية في الدولة بما هي سلطة عامة عليا، ولا يخفى على أحد مغزى استعمال مفهوم المجتمع الأهلي مرادفاً لمفهوم المجتمع المدني (مفهوم المجتمع الأهلي ينم على تصور المجتمع على أنه أسرة، وعلى تصور الحاكم على أنه رب الأسرة، رب، أي على تصور مجتمع قوامه روابط القرابة، قرابة الدم أو النسب أو الديار أو العرق أو الحزب الواحد بما هو عصبية جديدة/ قديمة، ولا يخفى الطابع المتيولوجي أو الميتافيزيقي لهذا التصورا). فقد عرفت البلاد التي يطلق عليها اليوم اسم المشرق العربي المدينة الدولة والنظام الإمبراطوري والتفتت الإقطاعي، ولكنها لم تعرف الدولة، على النحو الذي حدث في الغرب الذي شهد جميع الأشكال السابقة للدولة الحديثة. وما يطلق عليه اسم الدولة الإسلامية، بدءاً من دولة المدينة حتى الدولة العباسية لم يكن سوى نظام إمبراطوري يقوم على نهب الداخل ونهب الخارج. وما دولة المدينة التي يطرحها الجميع سوى جنين لهذا النظام. ولم يفكر أحد في عدم مطابقة مفهوم الدولة الحديث لأنظمة الحكم التي أطلق عليها: دولة المدينة ودولة الخلفاء الراشدين والدولة الأموية والدولة العباسية والخلافة الإسلامية والسلطنة والإمارة... وقد انتظر العرب المسلمون أكثر من ألف عام، منذ خروج البويعيين على السلطة المركزية في بغداد إلى عهد الاستعمار الغربي، حتى عرفوا الدولة معرفة مشوبة بالرفض وبشعور ما بالهوانة والذل. ولذلك لا نجد إلا في العجبات العربية ولا في كتب السياسة السلطانية معنى لكلمة الدولة قريباً من معناها الذي تتداوله اليوم. فضلاً عن

ذلك يلاحظ الباحثة أن الاهتمام بموضوع الدولة اقترب يوماً بازدهار الفكر النظري، لارتباط هذا المفهوم بعلم السياسة. وافتراضنا تأخرنا في علم السياسة لا يحتاج إلى برهان أكثر منه برهان الواقع.

ونجد الإشارة إلى أن سلطان الدولة الإمبراطورية المركزية المستقرة صورتها في اللاشعور الجمعي عندنا لم يكن يتعدى كثيراً المدن والحوضر وظهيرها، وكانت الجباية من المناطق النائية أشبه ما تكون بحملة أو تجريدة عسكرية تذيب سكان تلك المناطق ألوان القهر والعذاب، وكذلك تأديب العصاة والمارقين. ولما كانت تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة السلطة، وتجربة الدولة التي تتجمع فيها يتابع جميع السلطات أيضاً، يفدو مفهوماً قول العروبي أن الحرية لم تكن توجد إلا خارج الدولة (السلطنة) وبالنضاد معها، ولم تكن الحرية تتجلى في تاريخنا الطويل إلا في البداوة والتقوى والتصوف. وكانت البنى ما قبل الدولية وما قبل الوطنية أو ما قبل القومية ملأها أمناً من سطوة السلطة التي كانت ولا تزال تتلخص في العصبية والغنمية والعقيدة. هنا تتجلى بوضوح حقيقة ارتباط مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الدولة الحديثة بالحرية، أو بتجربة الحرية. المجتمع المدني هو فضاء الحرية، والدولة الوطنية هي مملكة القوانين. وجدل الحرية والقانون هو نفسه جدل المجتمع المدني والدولة الوطنية الحاملة، بحكم هذا الجدل ذاته، إمكانية التطور إلى دولة ديمقراطية. المجتمع المدني ينتج دولة سياسية حديثة قابلة، بحكم مضمونها، أن تصبح دولة ديمقراطية.

لقد عشنا تجربة الدولة في العهد الكولونيالي وفي العهد الليبرالي القصير الذي تلاه، وشهدنا ولادة مجتمع مدني، وإن تكن ولادة عسيرة، ولكننا لم نعرف الدولة، فلم نتساءل لآله ما هيته ولا لآله وظائفها ولا لآله أهدافها ولا لآله وسائلها وآليات عملها، أي إننا لم نعرف فكرة الدولة حتى اليوم، ولم نعرف من ثم فكرة المجتمع المدني. وقد قصرت الحديث على العهدية

الكولونيالي والليبرالي لزعمي أننا عشنا منذ عام ١٩٥٨ حتى اليوم تجربة السلطة الشمولية التي ما لبثت أن اكتست سيما السلطة الملوكية العثمانية، لا تجربة الدولة الحديثة، ومع ذلك نسي جميعنا هذه السلطة الشمولية دولة وجمهورية. ولذلك فإن الدولة ليست حاضرة في الفكر العربي وفي الوعي الاجتماعي سوى بوصفها سلطة مباشرة ومعطى بديها يطلب منا أن نقبله ونعترف به بلا نقاسه. ليس لدينا إذا سوى فكرة مسبقة وناجزة عن الدولة، أي ليس لدينا سوى أدلوجة عن الدولة، بحسب تعبير العروبي، الذي يؤكد أن الدولة سابقة على التسلاطات حول الدولة. وأدلوجة الدولة سابقة على نظرية الدولة. فإذا استثنينا الكتب المترجمة في موضوع الدولة، على قلتها، وما كتبه أساتذة القانون لطلابهم، وكله أوجله مترجم أيضاً لا تقع في المكتبة العربية إلا على شيء يسير لا يعتمد بمعظمه في موضوع الدولة وفي موضوع المجتمع المدني الذي نخشى أن يتحول هو الآخر إلى أدلوجة وشعار.

وإذا صغ أنه ليس لدينا سوى أدلوجة عن الدولة يصع القول أنه ليس لدينا سوى أدلوجة عن السياسة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتنازع أو بالصراع، بالعنى الوحشي للكلمة، أي بصراع الضواري الذي لا ينتج عنه تركيب جديد، على السلطة والثروة؛ لأن السياسة في أحد أقسم معانيها هي العلم الذي يهتم بدراسة الدولة. السياسية عندنا أدلوجة قوامها أفكار وتصورات مسبقة وثابتة عن الأمة والدولة القومية أو الإسلامية أو الاشتراكية وشعارات وأهداف ذاتية تمنع من تلك الأفكار والتصورات، وتستند مشروعاتها منها، لا من الواقع الذي نرفضه رفضاً مطلقاً وتشيع عنه، وليست مشاركة إيجابية في الحياة المدنية. وكلمة السياسة مشتقة في اليونانية من *Polis* المدينة/الدولة، فالسياسة لم تكن تدرك عندهم إلا على أنها الحياة في المدينة/الدولة. ويذهب بعضهم إلى أن علم السياسة أدنى إلى علم السلطة منه إلى علم الدولة، إذ مفهوم السلطة أقدم وأوسع نطاقاً من مفهوم الدولة، إلا أنني



أرجع أن تكون السياسة علم الدولة انطلاقاً من رؤية فلسفية وأخلاقية ترتكز على مفهوم العمومية أو الجمهورية التي تتجلى في وحدة القانون وعموميته، وما زلت أعتقد أن القانون روح الشعب ومافيه الدولة.

حين يتحدث العربي عن الدولة الواقعية يتحدث عن شيء يرفضه، عن قوة خارجية قاهرة تقتضي منه الحكمة أن يتحاشاها ولا يتساءل عن أصلها وفصلها ومافيتها ومضمونها؛ بل يكفي أن ينقاد لها ويطيع أوامرها أو قوانينها من دون أن تعني له تلك الأوامر أو القوانين سوى قوة منع وكبح تتجلى ربما في هيئة شخص ما تتكف في قوة السلطة، بل قوة الجهاز وسلطوته. ولم يكن للسلطة عندنا أن تتشخصه لولا نظرة الناس إليها وموقفهم منها، على هذا النحو، ولها نظرة وموقف متجزران في التجربة السياسية منذ أكثر من ألف عام. الناس البسطاء يعرفون الدولة ومخلطونها بالحكومة بالتجربة الباشرة، في حين لا تعرف الثقافة العربية فكرة الدولة ولا تعبا بها.

تأخذ الدولة في التشكل مع انحلال نظام القرابة القبلي ومع انحلال مبدأ العصبية الذي يرتكز عليه، أي مع نشوء مجتمع مدني، علماني وعقلاني. فالدولة لا تقوم على بنى قبلية وعشائرية ومذهبية وإثنية متحيزة ومتناحزة. وإذا قامت أو أقيمت على هذا الأساس تظل عرضة للتراعات الداخلية والحروب الأهلية، كما هي الحال في لبنان. ولعل مبدأ العصبية الذي اعتمده أبه خلدون أساساً لدراسة الدولة والذي لا يزال مفيداً لدراسة الدولة في الوطن العربي، لا يصلح لدراسة الدولة الحديثة. فقد لاحظ إنغلز انحلال نظام القرابة القديم ونشوء نظام جديد يرتكز على تقسيم الأرض إلى أوطان قارة كل وطن مخصص لقسم معين من الشعب، فاستنتج أن التساكن المستمر يستوجب ضمان الأمر، أي إقامة حرس عمومي. وما أن هؤلاء الحراس لم يعودوا قادرين على إنتاج معاشهم فلا بد أن تتكفل الجماعة بذلك، وهكذا تنشأ الجباية. ثم تستوجب مسؤولية الأمر والجباية إدارة

جنينية لا تلبث أن تتطور وتتفخم، فيتعلل قسم من الناس فوق الباطني لأنهم لم يعودوا يشاركون مباشرة في الإنتاج، وبهذا الانفصال تنشأ الدولة فالدولة، على هذا الأساس، هي الطريقة التي ينتظم بها المجتمع. ومن ثم فإن سؤال الدولة يغدو هو نفسه سؤال المجتمع.

ولا بد أن نستنتج من هذه الملاحظة أن قيام الدولة مشروط باخلال بني القرابة والإقامة المستقرة والملكية الخاصة ونشوء معنى العمومية الذي ستصير الدولة تجريده الأخير. وأن فكرة الوطن مرادفة لفكرة الدولة، فحدود الدولة هي حدود الوطن، وأن نشوء مؤسسات ذات وظائف عامة (الأمم والجباية والتشريع والقضاء) ونشوء إدارة عامة ونظام عام مستقلين عن الإنتاج يعني استقلال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني. ومن دون هذا الاستقلال الذي أساسه تمايز مجالات الحياة الاجتماعية واستقلالها لا تقوم الدولة. ولكن المذهب الوضعي الاستقرائي الذي ذهب فيه إنغلز، جعله يغفل مسائل مهمة كان ماركس يعدّها أساسية، كما لاحظ عبد الله العروي، أهمها أن المجتمع المدني هو الذي ينتج الدولة شكلاً سياسياً وحقوقياً لوجوده المباشر، وأن عملية الإنتاج هذه ليست سوى تعبير آخر عن فكرة العقد الاجتماعي الذي يتجلى واقعياً في انتخاب أعضاء الهيئة التشريعية التي تعبر وحدها عن معنى السيادة، سيادة الشعب الذي يشرع القوانين ويطيّعها، فيغدو بذلك وحده حاكماً ومحكوماً في الوقت ذاته. المذهب الوضعي ذاته جعل إنغلز، بخلاف ماركس، يمحصر معنى الدولة في وظيفتها (الحفاظ على الأمم والنظام) والحفاظ من ثم على حقوق المالكين، فلم ير في الدولة سوى دولة الطبقة الأقوى وآلة يستغل بها الرأسمال العمال الأجراء، لا تعديداً ذاتياً للشعب، كما يقول ماركس. الفرق بين رؤية إنغلز ورؤية ماركس هنا هو الفرق بين المدخل الفلسفي والمدخل الوضعي. ولذلك حظي مؤلف إنغلز بتقدير كبير لدى الإثنولوجيين والأنثروبولوجيين الذين سعوا إلى إنشاء أنثروبولوجية سياسية، كما يقول

العنوي. ولما كان الاستقرار في المكان والتساكن فيه شرطين لازمين لقيام الدولة فإن الوطن والدولة لا ينتميان إلى حقلين مختلفين ومتباينين، كما هو مستقر في الوعي السياسي العربي. فقد عرف علماء القانون الدولة بأنها أرض وشعب وسلطة عامة، ولا تقوم الدولة إلا بهذه العناصر مجتمعة. وفضلاً عما ذلك لابد من مبدأ موجه في تحديد ماهية الدولة ووظيفتها وغايتها، كالحرية مقابل العبودية أو الحديثة مقابل التقليد أو الديمقراطية مقابل الاستبداد أو العلمانية مقابل التیوقراطية أو العقلانية مقابل التبعية والولاء والتعسف والاعتباط.

يقترن مفهوم الدولة الحديثة، ومفهوم المجتمع المدني بالضرورة بالعقل والعقلانية، (والعقلانية هي التفريد والتجريد والتعميم) فالدولة الحديثة هي مجموع أدوات العقلنة في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، أو مجموع أدوات عقلنة المجتمع. لهذا المعنى يكاد يكون غائباً عما الخطاب العربي، لغياب المبدأ الموجه لتحديد ماهية الدولة، ولا سيما مبدأ الحديثة في مقابل التقليد، الذي يشمل جميع المبادئ الأخرى. وسؤال الدولة، وسؤال المجتمع المدني على هذا الصعيد من أهم أسئلة الحديثة، إن لم يكن سؤالها الأهم. وعلى الرغم من وجود العقلانية بنسب مختلفة في كثير من الأنظمة السياسية التاريخية إلا أنها لم تتبلور عملية شاملة وعيقة إلا في الغرب الحديث، بعد النهضة الأوروبية والإصلاح الديني والثورة الفرنسية والثورة الصناعية، إذ صارت العقلانية قيمة في ذاتها ولذا أنها تدفع الاقتصاد والسياسة والأخلاق والعلم الوضعي والفلسفة والأدب والفن في الاتجاه ذاته، وكلما أعطت نتائج حميدة في قطاع، كالعلم التجريبي مثلاً، طبقت بكيفية أعمس وأشمس في القطاعات الأخرى: في التنظيم والإدارة وفي التعليم والقانون. العقلانية هي القيمة المؤسسة للحداثة مستندة إلى مفهوم الإنسان وفكرة التقدم ومعنى التاريخ.

ولعل أخطر ما أصاب الفكر العربي منذ النصف الثاني من القرن الماضي انفكك معنى التورية عنه معنى الدائنة. والبيروقراطية على صعيد الدولة من أبرز تجليات الدائنة. الخطاب العربي الذي يبالغ في انتقاد البيروقراطية إنما ينتقد دوماً ما لا تملكه، ويبدأ في كل شيء مما بعد البداية يقول ماكس فيبر: البيروقراطية هي الوسيلة الوحيدة لتحويل العمل الجماعي إلى عمل اجتماعي معقول ومنظم .. إنها تشجع طريقة عقلانية في الحياة، علماً بأن مفهوم العقلانية يحتمل معاني جد مختلفة ومفهوم البيروقراطية عنده يتفرع عنه مفهوم الانضباط، وتتفوقها في مجال الإدارة كتنفون الآلة على العمل اليدوي. البيروقراطية جيش مدني، فهناك ارتباط بين فكرة الجيش وفكرة البيروقراطية والدولة الحديثة. تمتاز البيروقراطية بالتفريد والتجريد والتعميم، وهي ذاتها مزايا العقل. وما فكرة السابقات أو الباريات القائمة على مبدأ الجدارة، لاصطفاء العاملين في الإدارة العامة سوى تعبيرها الواقعي، بخلاف مبدأ العصبية الحزبية أو الأيديولوجية الذي أضيف إلى العصبية الأخرى المعروفة وصار معياراً للمشاركة في الشؤون العامة ومعياراً للعمل وللارتقاء في الإدارة التي يفترض أنها إدارة عامة.

المجتمع المدني قضاء الحرية والدولة الحديثة مملكة القانون، نعم لهذا إزاء أهم المشكلات الفلسفية الخاصة بالمفهوم؛ أم إن مشكلة القانون ليست من المشكلات الفلسفية، بل مشكلة خاصة بالعلم الوضعي ومقولات المدخلات (مطالب الجماعات ومجموعات الضغط) والمخرجات (التشريعات والقوانين)؟. إذا انطلقنا من حقيقة أنه لا مجتمع مدني بلا مجتمع سياسي، فإن مشكلة القانون، في أحد أهم أبعادها هي مشكلة الحرية. القانون على الصعيد الوضعي هو التكرار في الظواهرات، وعلى صعيد الفكر السياسي هو المشترك بين جميع مواطني الدولة، أعضاء المجتمع المدني، وبين جميع الفئات الاجتماعية. وإذا كان غير التكرار في الظواهرات يضع العشوائية والصادفة، فإن غير المشترك بين



الأفراد والجماعات هو مجال الحرية، لأنه مجال الحياة الخاصة للأفراد والجماعات. وهذه دائرة لا يحس لأي سلطة أن تتدخل فيها فتحدد اتجاهات الأفراد وأنماط حياتهم الخاصة وعلاقاتهم الإنسانية. والقانون، فضلاً عن ذلك، وقبله وبعده، هو تعبير الروح الإنساني وانبساطه في العالم وفي التاريخ. إن روح القوانين هي قوانين الروح. روح أي شعب تتجلى في القوانين التي يضعها لنفسه ومحرمها ويطيحها ويرفعها إلى مصاف المقدس. كان سقراط يقول: القانون فوق أثينة. أثينة المدينة وآلهة المدينة أو حامية المدينة، وقد أثر أن يتجرع السم على مخالفة قوانين بلاده. ولو نظرنا إلى المسألة من جانب آخر لوجدنا أن القانون العام هو التعبير الحقيقي عن الإرادة العامة، ولذلك يستفتى المواطنون على الدستور، ولا يكون كذلك إلا إذا حظي بدرجة ما من القبول والموافقة. وغني عن البيان ارتباط الحرية بالإرادة. وإذا كان الأمر كذلك فإن العلاقة بين ما هو مشترك بين جميع المواطنين وجميع الفئات الاجتماعية وما هو غير مشترك فيما بينهم هي ذاتها العلاقة بين الحرية الموضوعية والحرية الذاتية، وميدان الثانية أوسع وأرحب وهو ميدان الحياة الخاصة. لذلك جاءت جميع التشريعات والقوانين في صيغة النهي، لا في صيغة الأمر (لا تقتل، لا تزن، لا تشته امرأة قريبك...)، ليس هنالك قانون يأمرنا بالقيام بفعل أو بالكف عن فعل، بل هنالك قوانين تنهانا عن القيام بأفعال محددة أو عن الكف عن القيام بها. وتتقاطع جميع القوانين في التفريد والتجريد والتعميم وهذه أهم خصائص العقل. فإذا كان الفرد هو واضع القانون وموضوعه في الوقت ذاته، فإن هذا الفرد هو بالأحرى فرد مجرد، مواطن. هو كل فرد من أفراد المجتمع المعني والدولة المعنية. جميع الأفراد متساوون أمام القانون. من دون هذا التعميم ليس هنالك مساواة. هذه قضايا فلسفية بامتياز. لا بد أن نلاحظ هنا العلاقة الوثيقة بين القانون وبين البيروقراطية التي تقوم بتنفيذه بدقة صارمة. (منه البديهي أن يشتكي الأذرييون متلاً من مطالب

البيروقراطية، ولكنه ليس منه البديهي قط أن نشك في صحة شيء غير موجود، أو شيء لم يعد موجوداً، في ظل دولة العسيرة ودولة الطففة ودولة الطائفة ودولة الحزب الواحد أو الحزب القائد هيغلياً، المجتمع المدني ميدان الفهم وتجسيده، والدولة ميدان العقل وتجسيده، وبقدر ما تكون الدولة كذلك تغدو لا مملكة القوانين فحسب، بل مملكة الحرية أيضاً، وهذا هو المستقبل الذي ينبغي أن نتجه إليه، ولا بد أن نتجه إليه بقدر ما نصير ديمقراطية. فهل في هذا تقديس للدولة؟ لم لا؟ تقديس الدولة هنا هو تقديس الحرية وتقديس العقل والاعتراف بسمو القانون بوصفه روح الشعب وحقيقة الحياة المدنية. أخطر ما عانيناه وما زلنا نعانيه هو عدم احترام الدولة القائمة بالفعل في بلادنا، وعدم منحها الشرعية السياسية والأخلاقية اللازمة التي كان يمكن أن تحول دون صيرورتها سلطة شمولية مستبدة وطفانية تخزن جميع مجالات الحياة العامة والخاصة وتلغي فاعلية المجتمع وتمعه في احتكار السلطة والثروة والقوة، وما ذلك إلا لمعارضتها بدولة قومية أو اشتراكية أو إسلامية لا وجود لها إلا في الذهن. الفارقة بين الإذعان للسلطات الاستبدادية القائمة بالفعل والتعلل الوجداني بمثال الدولة العادلة والجمهورية الفاضلة تلخص شقاء الوعي السياسي في مجتمعاتنا.

منه الضروري أن نعترف باستقلال تاريخ مفهوم المجتمع المدني السياسي والسوسيولوجي والمقوتي عنه فضائفة الفلسفي، ومنه الضروري أيضاً أن نعترف بغيابه عنه التداول رجعاً طويلاً منه الزم، جراء تموضعه أو صيرورته واقعاً في البلدان المتقدمة التي سارت شوطاً بعيداً في التحول الديمقراطي، ولأنه صار كذلك، أي لأنه تموضع في الواقع، صار موضوعاً للعلوم الوضعية، تحت عناوين مختلفة، لهذا أمر بديهي. وما يؤكد ذلك الأسباب التي أدت إلى استعادته إلى حقل التداول النظري منذ ثمانينات القرن الماضي، لمواجهة آثار الرأسمالية المتوحشة التي انفصلت عنه فضائرها الوطني

وضفوطها على الدولة الوطنية التي راحت هي الأخرى تتخلى عنه بعض وظائفها الاجتماعية وتقلص إنفاقها على الصحة والتعليم والضمان الاجتماعي خاصة.

وبخلاف ما ذهب إليه عزمي بشارة وآخرون، سه أن المجتمع المدني عاد إلى الظهور في النظرية السياسية الغربية بعد غياب طويل، لتأثير معطيات تمرد المجتمع (المدني) ضد الدولة الاشتراكية؛ أعتقد أن مفهوم المجتمع المدني عاد إلى الظهور في النظرية السياسية الغربية، لتأثير تمرد المجتمع على النظام الشمولي الذي كانت الدولة الاشتراكية، في البلدان التي وصفت نفسها، ووصفناها، بالاشتراكية، لا على الاشتراكية ولا على الدولة الاشتراكية؛ ولتأثير الحركة المناهضة للدولة التوحشة وديكتاتورية السون، في البلدان الرأسمالية، ولتأثير الحركة المناهضة للتسلط والاستبداد في بلادنا. ومنه اللافت للنظر أن خلف معظم الأصوات الناقدة لتقليعة المجتمع المدني، كما يسميها عزمي بشارة، تقبع إما رؤية يسارية ستالينية وإما رؤية اشتراكية قومية متطرفة وكلتاها تذكران بالنازية والفاشية اللتين أممتا المجتمع، كما فعلت الستالينية والاشتراكية العربية التورانية. ومنه الغريب أن يدرك السيد عزمي بشارة أن المواطنة تتناقض مع الصهيونية، ولا يدرك أنها، أي المواطنة، تتناقض مع الاستبداد، ومع الاحتكار، احتكار الثروة والسلطة والقوة، واحتكار الحقيقة واحتكار الوطنية، وما شاكلها من الاحتكارات الأخرى. ولذلك لا نشاطر أياً من الذين يدعون أن المجتمع المدني يقوم بمعارضة الدولة الوطنية ومناقضتها لهذا الرأي، بل نعتقد أن الصواب هو معارضة المجتمع المدني للنظام الشمولي والنشط التسلطي ومناقضتهما، ولا سيما في الاتحاد السوفيتي السابق وأوربة الشرقية. بل أميل إلى القول: إن معارضة الشمولية والتسلط بالمجتمع المدني هي الصيغة السلبية لعلاقة التلازم الضروري بين المجتمع المدني والديمقراطية

لنقل إن عودة مفهوم المجتمع المدني إلى حقل التداول النظري غدت حقيقة واقعة، بفحص النظر عنه الأسباب والدوافع، وإن كلاً من العلوم الإنسانية المعنية تناوله من جانب معين ومن زاوية نظر محددة، وإنه محتمل فضلاً عن ذلك بإيماءات ودلالات شتى من تاريخه الطويل ومنه الإنسان الفكرية والأيدولوجية التي اندرج فيها، وإن قوة البلدان التي تحقق فيها تفرص على البلدان المتأخرة كبلادنا نموذجاً معيناً يبدو للكثيرين أنه النموذج الأمثل ورؤية معينة تبدو لهؤلاء الرؤية الأصوب، فهل يمكن أن ينفرس هذا المفهوم في وعينا وفي فكرنا السياسي، ويتحول إلى مفهوم منتج، من دون التوسل بالفكر النظري، النقدي، الذي يوسعه تحرير المفهوم من شبك الأيدولوجية وشراكها وإدراجه، في نسق جديد تمليه حاجة مجتمعاتنا إلى الانتقال التدريجي إلى رحاب المدنية؟

لعله لا يمكن تغيير واقع ما إلا بدعاه فكره وتصفيه المساب مع جميع العناصر غير العقلانية فيه، فهل يساعدنا مفهوم المجتمع المدني والمفاهيم المرتبطة به ارتباطاً ضرورياً على دحض منظومة الاستبداد التاوية في الفكر القومي والفكر الإسلامي والفكر الاشتراكي، وهي منظومة واحدة مهما تعددت تنويعاتها؟ وهل يساعدنا على الانتقال الضروري من الوعي الأيدولوجي إلى الوعي الواقعي؟

المجتمع المدني هو التجسيد العياني للأمة، ومن ثم فإن فكرة الأمة، وهي النواة الصلبة للأيدولوجية القومية، تكتسب في النسق الفكري الذي ندشنه مقولة المجتمع المدني والدولة الوطنية أو القومية، الدولة الأمة، دلالات جديدة لا تمت بصلة إلى دلالاتها العرقية والدينية أو المذهبية، وكذلك مفاهيم القومية أو الوطنية والوطن والشعب والهوية. وما ذلك إلا لأن جدل التماثل والاختلاف الذي ينشأ عنه العقد الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والذي هو محصلة غير ثابتة للعلاقات الاجتماعية أو الطبقة التي تحددتها



عملية/عمليات الإنتاج الاجتماعي، بجميع منظوماتها المادية والروحية ينشئ محمولات وتحديات جديدة للفرد والمجاعة تحرره وتحررها من الروابط الأولية التقليدية التي لم تنتج سوى التحايز والتناوب والإقصاء المتبادل. فلذا لم نكتشف لهذا الطابع التهديتي والثوري للمفهوم نكون قد أضفنا إلى سلة المفاهيم مفهوماً هامداً يثير جدالات وسجالات عميقة كالتّي درجنا عليها منذ أكثر من نصف قرن.

الفكر الذي يستحق اسمه هو عملية مفهومة للواقع القائم، بثلاثة أبعاد: الزماني أو التاريخي، والمكاني أو العالي، والمنطقي، تنتهي بإنشاء صورة الواقع في الذهن، هو عملية تجريد لهذا الواقع، أو تجريد يقوم بها الرأس على الواقع مسلحاً بالمفاهيم ومختبراً إياها في نار التجربة الحية، هو عملية تعقل الواقع واكتشاف منطقته؛ فللواقع منطق لا بد من اكتشافه وتعرفه لكي تتمكن الذات العاملة والعارفة من التأثير فيه واستعادة موضوعيته. ومنطق الفكر هو منطق الواقع الذي ينتجه. الفكر العربي السائد، وهو فكر واقع آخر غير الواقع العربي القائم، انتهت بنا الممارسات القائمة على أساسه إلى ما نعه فيه، ولذا بات نقده وتصفيته المساب معه واجباً لا مهرب منه، إلا إذا كنا لم نشع بعد من التأخر والاستبداد المقترن به، ولم نشعر بكونهما إهانة للكرامة الإنسانية. مفاهيم المجتمع المدني أو المجتمع الحديث والدولة الوطنية أو القومية الحديثة، دولة الكل الاجتماعي وتجريد عموميته وما يرتبط بها من مبادئ موجبة، كالإنسانية والعقلانية والعلمانية والديمقراطية والحداثة وغيرها تبدولي مفاهيم ضرورية لنقد النظومات السائدة، وتعرية جذور التأخر والاستبداد وفضحها ونشر عارها على الملأ، انطلاقاً من المجتمعات القائمة بالفعل والدول القائمة بالفعل، ولنقد التحديات السائدة لهذه المجتمعات والدول. إن كوننا بشراً نستحق حياة أفضل أبداً وأهم من كوننا عرباً أو كرداً أو أمازيغ أو ما شئت من الهويات الميتة، وإن

الحياة الحرة الكريمة أبداً وألهم من التجدد والتلبد والعظمة الفارغة، وإن التقدم في ركاب الحضارة الحديثة أبداً وألهم من إحياء حضارة بائدة؛ فهوية أي شعب أو أي أمه هي ما ينتجه هذا الشعب أو هذه الأمة على الصعيدين المادي والروحي، لا ما أنتجه السلف الصالح في غابر الأزمان.

من أيه نأتي بالفاهيم البديلة سوى مما في تاريخ البشرية ومما في تجاربها من مبادئ كونية قابلة للبسط والإثراء ليست ملكاً لأي منها ولا حكراً عليها؟ وكيف لنا أن نتقدم إذا لم تتمثل عوامل التقدم في تاريخ الأمم التي تقدمت وفرضت نفسها على عالمتنا وعصرنا؟ من واقعنا؟ لا بأس، ولكن، ما هو واقعنا؟ وبأي الأدوات وبأي النافع وبأي القيم نذهب إليه؟ أبلدواتنا ومناهجنا وقيمتنا القديمة زائفة؟ هذا محال. لا يمكن لأمة من الأمم أن تتقدم ما لم ترس برؤسها وفكرها إلى مصاف الكونية، وما لم تعترف اعترافاً مبدئياً ونهائياً بأنها جزء من العالم وبأن تاريخها هو جزء من تاريخه. لا يمكن للأمم المتأخرة أن تتقدم إذا لم تتعلم في مدارس الأمم المتقدمة.

أول عملية تحديث جذرية عرفت بلادتنا كانت في المرحلة الكولونيالية، مرحلة الاستعمار الغربي، إذا صرفنا النظر عن مرحلة التنظيمات العثمانية وصولاً إلى إلغاء مبدأ الخلافة الإسلامية. وقد كانت تلك المرحلة الكولونيالية تتويجاً لجملة من التغيرات الهيكلية بدأت مع الرأسمالية التجارية (البركانتيلية). وكانت الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار حركة تقليدية خالصة حتى قيام ثورة ١٩١٩ في مصر وبروز دور الكتلة الوطنية في سورية، وحتى في هذه المرحلة، مرحلة الوفديين والكتلة الوطنية، وإلى يومنا، لم تنقطع الصلة بين الفقيه والثقف الليبرالي، فقد ظل الثاني وفيّاً لعالم الأول وقيمه إلا في القليل النادر. أي إن التجربة العربية شهدت في أواسط القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، نوعاً من الاتفاق الضمني بين الفقهاء والليبراليين، بحسب ما يرى عبد الله العروي، فامتزجت في الحركة الفكرية

التي نشأت آنذاك الدعوة الدينية والدعوة السياسية، فكانت سلفية وليبرالية في الوقت ذاته. وما لبثت السلفية أن انفصلت عن الليبرالية في المرحلة الكولونيالية حين انحسر الشرع من معظم مجالات الحياة العامة. ومع ذلك لم يتردد الفقيه في تفضيل الدولة المنتظمة، دولة السياسة العقلية، على السلطنة الجائرة التي سبقتها، ولكنه لا يتردد أيضاً في مطالبتها بالتحول إلى إمارة شرعية، يقبل آلتها المستحدثة التي تحقق العدل وتشجع العمران، ولكنه يذكر باستمرار أن الشرع يجب أن يكون أساس التشريع، لأنه لا يتعارض مع المصلحة، بل هو عدل ورحمة وحكمة.

لم تغير دولة التنظيمات البنية على النفع كما يتبينها العقل البشري نظراً للفرد العربي إلى السلطة، فلم ير فيها تعبيراً عن الإرادة العامة أو تجسيدا للأخلاق. وكما سبب ذلك في استمرار التمايز والتفاصل بين الأقلية الحاكمة والمجتمع المحكوم. فالحركة الوطنية لم تر في دولة التنظيمات مزاياها الإدارية والاقتصادية، بقدر ما رأت فيها سلطة أجنبي محتل واستمراراً للنظـم المملوكي. ولذلك امتزجت الحركة الوطنية التي كانت تريد نزع السلطة من الأجانب بالحركة السلفية التي كانت تهدف قبل كل شيء إلى إعادة الشريعة إلى مركز التسيير. الإمامة الشرعية التي كانت طوبى والحكم بين أيدي مسلمين صارت طوبى مضعفة حين غدت السلطة الحقيقية بين أيدي إفرنج أو متفرنجين يدعون العدل ويقولون إنهم لا يحتاجون إلى شرع منزل. تجددت جميع الظروف الخارجية، لكن الوجدان لم يتبدل فظل الوطنيون أوفياء لتصور الإمامة الشرعية. ... لقد اعتنقت الحركة الوطنية في الأقطار العربية طوبى الفقهاء فكراً سياسياً من دون أن تعي أنها طوبى، فاشاحت عن كل نظرية موضوعية في مسألة الدولة. فقهاء العهد الوطني متخلفون عن فقهاء عهد السلطنة، والفكرون الوطنيون متخلفون في مسائل السلطة عن معاصريهم الفقهاء. الليبرالية والماركسية على السواء تتحولان إلى طوبى مكثفة، لأنهما

تتلبسان ذهنية معتادة منذ زمره طويل على انتظار الدولة الفضلى وعلى هجران التنظيم السياسي القائم والازدوار عه الدولة القائمة.

فكرة الإصلاح والنهضة التي قام عليها الفكر العربي في العهد الليبرالي، كما وصفه فيليب حتي، ظلت ملتبسة بفكرة الأمة الإسلامية، فكرة الملة، وبفكرة الخلافة، أو يونتوبيا الدولة العادلة والفاضلة، وليس عبتاً أن محمد عبده رأى الإسلام في أوربة ولم ير المسلمين، وأنه لم يستطع قبول الدولة الدستورية الحديثة إلا بوصفها دولة شرعية.

كان إصلاح الدولة لدى الفقيه أو الفيلسوف يعني نقضه دولة السلطنة وإبدالها بـ لادولة الخلافة أو لادولة المدينة الفاضلة. فالأمر يتعلق إذن بثورة على الطبيعة البشرية. أما النضائع التي يتقدم بها بعضهم فالهدف منها الإبقاء على السلطنة وضمان استمرارها في نطاق العمر القدر لها. ليس ذلك إصلاحاً، لأنها مهما تحلت بالعدل فإنها ستبقى سلطنة. وما أنها مبنية على السطو والقهر فإنها مهددة على الدوام بمداخلة من هو أقوى منها. الإصلاح المحس أن تصبغ آلة تخدم الهدف الأسمى للأمة وهذا الأمر لا يتحقق إلا بإلزام رباني. ما من دولة سلطانية إلا والفرد مستبعد فيها. الفرد عضو حقيقي في الأمة الإسلامية لكنه ليس عضواً فعالاً في الدولة التي ليست دولة الأمة، لأنها بالتعريف دولة فرد أو جماعة. هكذا نصل إلى جوهر التجربة السياسية الإسلامية، أعني التخارج بين الدولة والقومية، بين التاريخ والحريّة، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد.

فكرة الأمة/الملة والأمة/العرق كانت ولا تزال تطرد فكرة المجتمع، ناهيك عن المجتمع المدني الحديث والعلماني بالضرورة المنطقية والتاريخية، ويونتوبيا الدولة القومية أو الإسلامية أو الاشتراكية كانت ولا تزال محجب واقع الدولة القائمة بالفعل ومحجب عنها الشرعية، لذلك لا تزال مجتمعاتنا مخلعة، ولا يزال انتماء الأفراد إلى البنى ما قبل الوطنية يغلب على انتمائهم إلى



الدولة، إذا كان ثمة انتماء إليها. فكرة الأمة الحديثة، بما هي جملة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية تربط بين جميع مواطني الدولة الوطنية المعنية، بنفسه النظر عنه تحديداتهم الذاتية الأخرى الدينية والمذهبية والعرقية وما إليها، لم تنزل فكرة غربية على الفكر السياسي العربي. لا تنزل فكرة الأمة تنتمي إلى الفضاء الفكري السلفي أو التقليدي، ولا تنزل مهمة إدراجها في نسق فكري حديث مهمة ملحة على جدول الأعمال. ولعل الاعتراف بالكينونة الاجتماعية المباشرة وبيديناميات عملها واتجاه سيرتها وقوانين تشكلها والانطلاق منها يكون مدخلا واقعيا إلى المجتمع المدني، مسرع التاريخ. وهنا لا بد من الاعتراف بأن جنين المجتمع المدني والدولة الوطنية الذي أخذ ينمو ويتطور بعد الاستقلال، أي في المرحلة الليبرالية القصيرة، قد أجهضه منذ عام ١٩٥٨ مع حلول فكرة الثورة محل فكرتي الإصلاح والنهضة.

الدولة الثورية ألغت مفهوم الجدارة ومفهوم القدمة العامة وأحلت محلها مفهوم الولاء الأيديولوجي أو الحزبي ومفهوم العصبيّة، الذي ما لبث أن تحول إلى ولاء شخصي وفي التقليد المملوكي العثماني المستقر في الوعي الاجتماعي، بل إن هذه الدولة التي وصفت نفسها بالديمقراطية الشعبية قامت على مبدأ الولاء والبراء الذي تقوم عليه الجماعات الإسلامية المتطرفة، ولم يولد سوى الانشقاق والتنازع والافتتال، ولم يفصح سوى إلى الاستبداد المؤسس على الاحتكار الفعال للسلطة والثروة والقوة، بتعبير خلدون عنه النقيب. لعله يكفي تحليل التجربة العراقية التي اكتملت بسقوط نظام صدام حسين وحزبه القائد للدولة والمجتمع وبإخفاء الدولة وعودة المجتمع إلى الحالة الطبيعية وحرب الكل على الكل، لاكتشاف القيمة الفكرية والأخلاقية والعلمية للمجتمع المدني والدولة الوطنية وسيادة القانون وسيادة الشعب ومفهوم

المواطنة وما ينتمي إليها من مفاهيم وما يبطنها من منافع وما ينجم عنها من قيم.

ومن الجدير بالملاحظة أن مفهوم المجتمع المدني لم يكتمل ولم يستقل عنه مفهوم المجتمع السياسي الذي ظل مرادفاً له وملتبساً به زمناً طويلاً إلا بعد استقلال مجالات الحياة الاجتماعية عن السلطة السياسية، في البلدان التي شهدت تطوراً رأسمالياً متسارعاً صار معه المجتمع المدني حقاً المسمى الحقيقي للتاريخ، بتعبير كارل ماركس الذي لا ينفك نقده للاقتصاد السياسي عن فكرة المجتمع المدني، وأزعم أن مفهوم الاقتصاد السياسي عند ماركس يرادف مفهوم المجتمع المدني الذي تناوله فلسفياً في مؤلفات الشباب، وكتاب رأس المال هو المؤلف الأنضج في نقد المجتمع المدني المستقل استقلالاً نسبياً بالطبع عن المجتمع السياسي والصائر إزاءه قطباً جدياً، ومن دون هذا الديالكتيك لا يمكن أن نفهم انتفاء المجتمع المدني وانتفاء الدولة السياسية معاً، في الدولة الديمقراطية، فهنا صحيحاً. وما زلت أعتقد أن استقلال مجالات الحياة الاجتماعية عن السلطة السياسية التي تكف مع هذا الاستقلال عن كونها مصدراً للثروة والقوة والجاء، كما هي الحال عندنا، هو الأساس الموضوعي لفصل السلطات وللتداول السلمي للسلطة. من هذه الزاوية تتعدد تحديدات المجتمع المدني، من المجتمع العلماني إلى المجتمع الحديث إلى المجتمع الصناعي إلى المجتمع الرأسمالي. والقاسم المشترك بين جميع هذه التحديدات هو استقلال الفرد وتحرره من الروابط الأولية وصيرورته مواطناً يتحدد مع نظرائه في مجالين أساسيين هما العمل والدولة السياسية، ومن هذين المجالين خاصة يستمد مقومات هويته الفعلية، هويته القابلة للنمو والارتقاء، وتستمد الأمة منها هويتها الفعلية.

في هذه الهوية فقط يمكن إدراك العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية التي يمكن تعريفها بأنها حرية الفرد وحقوق الإنسان مع فكرة

الشعب وسيادته على مقدراته وسيطرته على نتائج عمله ونتائج أعماله. تستند فكرة الديمقراطية جميع مقوماتها من العلاقة بين المجتمع المدني الذي هو مضمونها والدولة السياسية التي هي شكلها. والدولة الديمقراطية الفعلية هي وحدة الشكل والمضمون. ولعنا نتجلى أهمية الديمقراطية السياسية وضرورتها بوصفها مقدمة لازمة للديمقراطية الاجتماعية، وتتجلى أهمية فكرة الحرية وضرورتها مبدأً وغاية. ولا يظن أحد أن المجتمع المدني مذهب حق أو دعوة أخلاقية إزاء مذاهب أخرى أو دعوات أخرى، بل هو عمل المجتمع في طين حياته وتنشيطها شكلاً جديداً، وفي ما يتوافر له من معطيات وما يتوفر عليه من خبرات ومعارف، وسوف يظل هذا الشكل ناقصاً يحفز المجتمع على التجديد والإبداع والتقدم. المجتمع المدني هو المجتمع الناقص والفتور، بخلاف الرأى الطوباوية للمجتمع المثالي والدولة المثالية.

قد يرى بعضهم في الحديث عن المجتمع المدني والدولة الوطنية انطلاقاً من الواقع القائم الذي لا يجوز الانطلاق منه غيره تعزيزاً لما كان يسمى النزعة القطرية وتحلياً عن شعار الوحدة العربية الذي رفعته الحركة السياسية منذ بدايات القرن الماضي. بيد أن الرؤية الديمقراطية للوحدة العربية تحتم أن تكون الوحدة تعبيراً عن إرادة جميع شعوب البلدان العربية أو ذات الأكثرية العربية، وتعبيراً عن مصالحها، لا عن إرادة حزب بعينه أو فئة اجتماعية ومصالحها. الوحدة العربية يقررها التطور الديمقراطي في هذه البلدان.

ما من شك في أن نشوء الأمة، بمعناها الحديث مرهون باخلاق المجتمع العضوي الذي يطلو عليه كثيرون اسم المجتمع الأهلي؛ وهذا الاخلاق لا يتأتى إلا بتمثل منجزات المدنية، ولا سيما على صعيد الإنتاج، لا باستيراد التقانات الحديثة واستيراد المصانع الجاهزة، أو مجرد نشوء جماعة اقتصادية تقوم على أساس المصالح والمخارج الواقعية فقط، بل بتحديث جميع بني

المجتمع ، وتعميم قيم المدنية ، لا على صعيد الفكر والأدب والفن ، فحسب ، بل على صعيد التربية والتعليم والتأهيل والتدريب ، وتشجيع المبادرة الفردية لتنميتها ، فالملكية والحرية صنوان ، الحرية في أحد أهم معانيها هي تملك العالم بالعمل والعرفه ، وكل إنتاج هو تملك . وثمة علاقة طردية بين نمو ثروة الأفراد المادية والروحية والتنافس التلّال ، على جميع الصعد ، وحمية الملكية الخاصة وتوفير الشروط المناسبة ونمو الثروة الوطنية ونمو الحرية ؛ فالحرية أيضاً مما ينمو ويتقدم . ولذلك يغدو منه الضروري إطلاع حرية الفرد وتنمية طاقاته الإنتاجية والإبداعية ، وعقلنة الحياة الاجتماعية وعلميتها ومقرطتها ؛ فالعقد الاجتماعي لا ينشأ إلا على بنى مجتمعية حديثة أو متجربة نحو المدنية . وهذا كله مرهون بقيام دولة وطنية تعبر تعبيراً فعلياً عن الكلية الاجتماعية . فقد نشأت جماعات اقتصادية على أساس المصالح والحاجات الواقعية ، في أكثر من مكان من البلدان المتأخرة ، ولكنها تحولت في ظل الأنظمة الشمولية القائمة إلى مافيات وعصابات سمسارة ونهابة . الاقتصار المافيوي ينمو في كنف الشمولية ويغدو شيئاً فشيئاً عاملاً من عوامل فسادها وتفسخها ، والفساد هو المعادل الأخلاقي للشمولية . عملية تحديث المجتمع كانت ولا تزال ممكنة ، لا على النحو الذي حدث في الغرب منذ قرون ، بل وفق معطيات وقتنا الحاضر . والعقبة الكؤود في طريق التحديث هي الاستبداد السياسي والاستبداد الديني بالتلازم الضروري . فلم تكن الدولة في يوم من الأيام ، عندنا وعند غيرنا ، سوى دولة دينوية تماماً ، ولكنها دولة احتكار واستبداد ، بدءاً من احتكار الحقيقة السابرة والأرضية إلى احتكار السلطة والثروة ووسائل الإنتاج إلى نهب قوة عمل المنتجين . الدولة التورية التي أجهزت على منجزات المدنية الكولونيالية كالإقتصاد الحر والنقابات الحرة والأحزاب السياسية والصحافة الحرة والبرلمان أعادت البلدان التي ابتليت بها إلى النمط الملوكي العشائري بجميع علاقاته وقيمه . واللائق للنظر أن كثير من يساري بلادنا لا يرون جذور



الاستبداد القائم وأسس الضاربة عميقاً في جميع بنى المجتمع وفي جميع مجالات الحياة الاجتماعية، ولا سيما في البنى الثقافية، ويستنهضون بحقيقة أن حركات التطرف الديني وجماعات العنف والإرهاب التي تسمي نفسها سلفية وأصولية وصحوة إسلامية هي الوجه الآخر للاستبداد، لا مجرد رد فعل عليه. وما زلنا نسمع من القوميين العرب أن الأمة لا تقوم إلا بمجناحين لها العربية والإسلام، أي العرب والدين، صدام حسين وبسره لادن. إن تفسير التطرف الديني بالاحتجاج على الاستبداد السياسي وتسويغ العنف والإرهاب على أنها عنف وإرهاب مضادان يضيف على هذه المركات وعلى عنفها وإرهابها نوعاً من الشرعية، ولا سيما حين تنصدى للعدو القومي. المجتمعات المدنية الحديثة فقط تقاوم مقاومة ناجعة من أجل مستقبل أفضل. هذه إشكالية في غاية الأهمية أن يندرج مفهوم المجتمع المدني المتجه إلى المستقبل في عملية المقاومة، سواء في فلسطين أو في العراق أو في غيرها من البلدان المحتلة بالفعل أو بالقوة. وأنه لمدير بالتأمل قول أحد الساسة الأمريكيين مخاطباً العرب والمسلمين، إننا نحب الحياة بقدر ما نحب الموت. جذر مفهوم المجتمع المدني وتبريره الأهم، إذا ما كان في حاجة إلى تبرير أو تسويغ، هو حب الحياة وحب الحرية.

وأخيراً، دعني أنطلق من نقدك الصائب للرؤية القومية التي تفرصه التجانس والنقاء العرقيين أو الدينيين في الأمة، لتمككه من تحديد التخوم بين الرؤية التقليدية والتقليدية الجديدة (البعثية والناصرية) من جهة وبين الرؤية القومية الديمقراطية الحديثة التي لا ينفك فيها مفهوم الأمة عن مفهوم المجتمع المدني والدولة الوطنية وفكرة المواطنة وسيادة القانون وسيادة الشعب. مفهوم الأمة في الرؤية التقليدية والتقليدية الجديدة يحيل على الأصل، أي العرب، وعلى الدين، بل على المذهب، ولذلك لا يستطيع أصحاب هذه الرؤية أن يتصوروا الأمة إلا نقيّة عرقياً ودينياً، وأحيلك وأحيل

القارئ هنا على كل ما كتب في علاقة العربية بالإسلام الذي ملخصه أن العرب مادة الإسلام الذي لا يقوم إلا بهم وبلغتهم (الفة القرآن) والإسلام روحهم وقوام هويتهم الحضارية، والعربية ليست شيئاً من دون الإسلام، والأمة لا تصلح إلا بما صلع به أولها. وقد نجد اليوم من لا يستطيع تصور العرب إلا بصفاتهم مسلمين، بل مسلمين على مذهب السنة والجماعة. هذه الرؤية هي امتداد لظاهرة أنثروبولوجية يرتبط فيها الانتماء السلالي بالانتماء الديني؛ إذ لكل قبيلة أو عشيرة دينها وألهها أو آلهتها، والصراع بين الأديان والآلهة يوازي الصراع بين القبائل. والغلبة دوماً للآلهة القبائل المنتصرة أو الغالبة وأديانها. ومثلما كانت الصراعات بين القبائل تنتهي بتسويات ما كانت الصراعات بين آلهة هذه القبائل ودياناتها تنتهي هي الأخرى بنوع من التسويات تتعايش بموجبها القبائل وتتعايش الآلهة والديانات. وتعايش آلهة القبائل العربية وأصنامها في الكعبة قبل الإسلام مثل ساطع على ذلك. ومفاهيم الوالي وأهل الذمة وأهل الكتاب تندرج في هذا السياق. ولا يزال كثيرون جداً من العرب اليوم يرفعون نسبهم إلى تلك القبائل، وإلى آل البيت من قريش خاصة، ولا تزال الفتنة التي بدأت بمقتل عثمان بن عفان وبلغت ذروتها في معركة صفين وحسبت في معركة كربلاء حاضرة في الوعي والسلوك أكثر من أي قضية من قضايا عصرنا وعالمنا. ولا تزال العقيدة تحكم رؤية غالبية العرب للسياسة بوجه عام وللدولة بوجه خاص، في حين لا يماري أحد في علمانية الأمة الحديثة وعلمانية الدولة الحديثة. العلمانية هي الشرط الضروري أو اللازم وغير الكافي للانتقال من الملة إلى الأمة ومنه المجموع غير المنسوجة إلى الجماعة القومية الحديثة. والعلمانية التي تركز على مفهوم الإنسان والكرامة الإنسانية وعلى موضوعية العالم ومعقوليته تعني في هذا السياق المساواة أمام القانون والوطنية وحياد الدولة الإيجابي إزاء جميع الأديان والعقائد والأيدولوجيات. وقد لا نستطيع الوصول

إلى مفهوم الأمة الحديث العلماني قبل إقامة المد على مقولة الأصل، وتمييزها  
من مقولة الهوية، وأنت تعلم أن الهوية غير الأصل، وإقامة المد على مقولة  
الأصل مدخل إلى نقد الوعي الأسطوري والخرافي وإلى نقد الساء، بتعبير  
ماركس، أي مدخل إلى نقد الأصولية القومية والأصولية الدينية والمذهبية  
بالتلزم.

في ضوء ذلك يجب أن نعيد تعريف المسألة القومية التي تعتبرها شرطاً  
لقيام مجتمعات عربية مدنية حديثة ودول ديمقراطية. ومن المفيد أن يكون  
تعريف المسألة الكردية في العراق، وفي غيره، مدخلاً إلى ذلك. الكرد، على  
الصعيد النظري التجريدي، جماعة إثنية، لا قومية بالمعنى الحديث، يغلب  
عليها الطابع القبلي والعشائري والتحديد الديني أو المذهبي، كالعرب سواء  
بسواء، لها لغتها ولهجاتها وثقافتها، ومستقرة فون أرضها التاريخية، ولها من  
ثم نطلعاتها إلى إقامة دولة قومية، ولها أيديولوجية قومية مرفوعة إلى مصاف  
المعتقد الدوغمائي، كالعرب أيضاً سواء بسواء. ولها حركتها السياسية التي  
قدمت تضحيات جساماً في سبيل أهدافها القومية. وإذا استعملنا المفاهيم  
والمعايير ذاتها التي يستعملها القوميون العرب ينبغي الاعتراف بأن الكرد  
أمة، بالمعنى الدارج عندنا، لها حق مشروع في تقرير مصيرها وإقامة دولتها  
القومية على أرضها التاريخية. أما إذا استعملنا المفاهيم والمعايير الحديثة  
فالعرب والكرد لم يبلغوا بعد مستوى الأمة.

وعلى الصعيد الواقعي، الكرد أقليات إثنية، أو جماعات إثنية، إلى جانب  
أقليات أخرى أو جماعات إثنية أخرى إزاء الأكثرية، في عدة دول قائمة  
بالفعل، فضلاً عن كرد الشتات. ومن ثم فإن هناكهوة عميقة بين المستوى  
النظري التجريدي والمستوى الواقعي، مما يجعل فكرة الدولة القومية عند  
العرب والكرد على السواء أقرب إلى اليوتوبيا، ولا سيما حين تحدد العقيدة  
ماهية الدولة وسماتها ووظائفها وأهدافها، فترتفع الدولة، دولة الأمة، لا

الدولة/ الأمة، إلى مصاف المقدس الديني أو الأخلاقي، (الخلافة عند  
التيولوجيين والديانة الفاضلة عند الفلاسفة). ولا تزال هذه البلدان التي  
يعيش فيها الكورد أقليات مضطهدة ومستبعدة، لا تزال تعاني من نقص  
الاندماج القومي، بتعبير ياسين الحافظ، أي لا تزال كل منها تتألف من  
جماعات عرقية ودينية ومذهبية متحاذرة ومتعايشة على مضض، فضلاً عن  
العشائر والجهويات؛ مع أنها جميعاً خطت خطوات وثيدة في طريق الاندماج  
القومي والانتقال إلى مجتمعات مدنية، ما لبثت أن انتكست إلى أسوأ ما في  
تاريخها، أعني الاستبداد الذي كان ولا يزال مقترناً بالتشظي والتناثر، جراء  
احتكار أقلية للسلطة والثروة والقوة.

هذا التناقض الذي لا سبيل موضوعياً إلى حله بين المثال والواقع هو  
الذي يحتم علينا إعادة تعريف الأمة والقومية والدولة القومية بدلالة نسق  
مفاهيمي جديد محوره مفهوم المجتمع المدني الحديث الذي أخشى أننا نزداد  
ابتعاداً عنه، وقد يتحول هو الآخر إلى نوع من يوتوبيا. وفي هذا النسق، أرى  
أن المسألة الكوردية اليوم، في العراق أو في غير العراق، مسألة وطنية  
ديمقراطية بامتياز، تتلخص في تحويل الدولة القائمة بالفعل إلى دولة وطنية  
لجميع مواطنيها بلا استثناء ولا تمييز، وفي إطلاق سيادة تحديث في جميع  
بنى المجتمع، ولا سيما في البنى الإنتاجية؛ فتمهت عاملان رئيسان من بين عوامل  
الاندماج القومي هما الحاسمان في هذه العملية، الإنتاج الحديث والدولة  
الوطنية الحديثة. وأهم خصائص الدولة الوطنية الحديثة المركزية والعقلانية  
والفعالية والإنجاز. ولكن التاريخ لا يسير وفق الترسيمات النظرية المسبقة،  
فالوضع العراقي اليوم مفتوح على احتمالات شتى، وسنقدم لنا الصيغة  
الأخيرة التي سيستقر عليها دروساً جديدة ومعطيات جديدة لا يجوز إطلاق  
أحكام قيمة على أي منها. ولا يجوز اتخاذ مواقف أيديولوجية جاهزة وناجزة مما  
سيختاره العراقيون لأنفسهم بعد زوال الاحتلال المباشر، سواء كان هذا



الاختيار فيدرالية قومية أم دولة وطنية حديثة، وأنا أعلم أن الفيدرالية يمكنه أن تكون دولة وطنية حديثة، ويمكنه أن تكون محاصصة أو تقاسماً للسلطة والسيادة، والسيادة لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تفوض. ولا أعلم أن الذين يطرحون شعار الفيدرالية في العراق يربطونها بالدولة الوطنية الحديثة والأمة الحديثة والوطنية الحديثة أو القومية الحديثة ولا فرق، بل ينطلقون من رؤية إثنية أو قومية تقليدية لا تزال هي السائدة لدى العرب والكورد على السواء. لا يزال العراقيون بعيدين جداً عن مفهوم الدولة الوطنية الحديثة، فيدرالية كانت أم غير ذلك، لأنهم لا يزالون بعيدين جداً عن الانتقال إلى مجتمع مدني حديث تقوم العلاقات فيما بين أفرادها على مبدأ المواطنة، لا على الانتماءات ما قبل الوطنية. لقد زال صدام حسين ونظامه، ولكن الصدامية لا تزال قائمة لدى العرب والكورد على السواء. الفيدرالية والمحاصصة أمران مختلفان ومتضادان. المحاصصة لا تبني مجتمعاً حديثاً ولا دولة حديثة، ولا تؤدي إلى الاستقرار السياسي وازدهار الحياة المدنية.

## المحور الثاني

١- نعمه محكومون بالتعاليش، بل قل: إننا لا نملك الحرية والاختيار إلا في التعاليش، وخلاف ذلك يعني التناحر والإلغاء المتبادل. بيد أن هذه الضرورة التاريخية وحتى الأخلاقية للتعاليش وكما تتعين وتتحقق ينبغي أن تتوسط الحوار كوسيلة أساسية، من هنا يبرز الحوار أيضاً كضرورة .

تساءل بداية عن معنى الحوار وكيف تؤسس له؟ وما الذي يسوغه؟ ما هي أطرافه وطبيعته؟ من أيها يستند مرجعيته ومشروعيته ويأتي باعتباره؟ من هو الطرف الأعلى بالبلادة لتل هذا الحوار، وما هي حاجته أو مصلحته في ذلك؟

لقد كانت الحاجة للحوار قائمة على الدوام وفي كل مكان، وكان يلزمه تأكيد غير معلية على قبيته وضرورته، إلا أن السائد كان ثقافة القسوة والعنف والتعصب؛ إذن ما الذي يبرر الدعوة إليه في الوقت الراهن؟ ألا تبدو مثل هذه الدعوة، طارئة نوعاً ما، مجرد تهويل إعلامي من جانب بعض الساسة الذين تكالبوا لاستقراء مواقف خصومهم في الطرف الآخر، النوايا التي تقع خلف مثل هذه الدعوى ليست خيرة تماماً، ولا يمتلك هذا الطراز من الحوار قدراً من الواقعية والرصانة اللازمة لكي لا يبدو وكذلك مجرد اكتشاف طارئ ومفاجئ، كما يتكشف الفقير الهندي سرته، التي اختفت بموجبه النمرية وتقفوس ظميره وعبره الدائم؟

٢- هل يعرف العرب الكورد كقضية، بشرياً وتاريخياً، وثقافياً وسياسياً؟ وهل نعمه في حاجة إلى معرفة وتعارف جديديهما بين العرب والكورد؟ وهل نعمه سواء بسواء، على هذه الدرجة من قلة الحكمة أو الجهل حتى يتعذر علينا

ذلك، رغم مضي أكثر من أربعة عشر قرناً من التاريخ؟ أم غسه في حاجة إلى وسطاء أو معلمين كيما يحققوا لنا ذلك لأننا لا نتقنه هذا العمل؟

ألا تعتقد أن العرب والاسيما النخبة منهم هم المدعون أولاً إلى البلادة، ذلك أن الفطرسية القومية والأوهام الذاتية - من وجهة نظر معينة - حالت دون نزوعهم إلى التعرف على تاريخ الشعوب الإسلامية عموماً، والكورد خصوصاً. في حين أن الكورد بالمقابل كانوا في الغالب والأسباب تاريخية وأيديولوجية معلومة، مرغبين أو مدعويين إلى تعلم الثقافة واللغة العربيتين، وإلى التعرف على التاريخ العربي؟

٢- دعني أسون موقفاً تاريخياً، يبدو بديهاً ومثوفاً بل وفاضحاً، لكنه غائب عن الأذهان في الوقت نفسه، هذا الموقف يتلخص في التالي: إنه مع اقتحام الطلائع العربية الإسلامية الأولى كوردستان، بقيادة عياض به غنم، لا نجد فكاً فعلياً لسيرة السبعين التاريخية إلا للقراءة الوصفية أو التحليلية، التي تخضع في أغلب كرايس التاريخ المدرسي والأكاديمي لاعتبارات سياسية وأيديولوجية، تعبّر عن مصالح هذه السلطة أو تلك ومقاصدها، وأهدافها، لقد اتسست هذه القراءة بطابع قومي، تنطلق من منظور عنصري يرى في التاريخ على أنه من صنع هوية قومية - ثقافية محضة، متجانسة ومتماهية مع ذاتها، متسقة مع رسالتها اللاتاريخية القلدة. وبالطبع كان هذا التصور للتاريخ قائماً على تغيب وإقصاء دور الآخر والمصادرة عليه لصلحة تأكيد ذاتها القومية - لأنه يعد الآخر عنصراً مشبوهاً وغريباً، كان يتربص على الدوام بالآمة لذلك هويتها ونسبها. وفي أحوال عديدة عدّ انتشاره وتغلغله في جسم الآمة، سبباً في تقهقرها التاريخي وتراجعها .

الآن ألا نسرون معي أن هذه البدهة أو الواقعية التاريخية يمكنها أن تؤسس لقراءة تاريخية جديدة - نقدية ونوعية، ترى في التاريخ على أنه يشتمل على الاختلاف والوحدة؟ أنه تاريخ واحد ومشارك لثقافات متعددة

ولأعراق متنوعة وشعوب. لقد تأسس لهذا التاريخ على أنقاضه مدنيات  
عريقة متكاثرة إنسانياً. لقد أسهم الجميع وعلى نحو متساوٍ في صناعة هذا  
التاريخ فلا ينبغي تغييب دور أحد ومجاهلته. فهذه الرؤية تشترط أولاً اعترافاً  
صريحاً بصعوبة دور الآخر وإسهامه. هكذا يمكننا كذلك أن نسوِّغ  
مفهوم الحوار القائم على الاختلاف والتماثل في آن، إنه حوار ندي بين أُنْدَاد  
متكافئين في الدور وفي الجدارة الإنسانية، ينطلق منه مبدأ التعايش وينتهي  
إليه، لا منه مبدأ التناحر والإلغاء، بحيث نسقط بهذا الاعتبار، الأنماط المزيفة  
الأخرى من الحوار، القائمة في أحد أوجهها على الصراع أو الافتراض المتبادل  
بين أُنْدَاد غريباء لا يلتقون أبداً، هو نمط من الحوار ينبغي على المرء قبل  
الاختراط فيه أن يسه نواجزه ومخالبه قبلاً خشية أن يفترسه الآخر .

الوجه الآخر لهذا النمط الزائف من الحوار، هو القائم على الترضيات  
المضرة والمهادنات العلنية، أعني حوار القزل الإعلامي والمداعبات، التي تشهد  
عادة لجلسة مديدة من الاغتصاب للطرف الأضعف، وفي أخصر القول هو  
حوار ينطوي على لعن كلمات المجاملة إلى درجة ذوبان الأحرف .

٤- المؤلفات والصادر التاريخية - الإسلامية لم تتجاهل منه عهد أو تغفل  
قط دور الكورد وإسهامهم في مختلف الميادين والحقول الحضارية، أسوة بكل  
الشعوب الإسلامية؛ حيث لا يمكنه محو هذا التراث أو حرقه وتبديله. ويضع  
القول ذاته عهد دور أعلام ورجالات نهضويين رواد في العالم العربي الحديث  
زوي أصول كوردية، محمد علي باشا . قاسم أمين . العائلة النيسورية . شوقي  
والزهاوي وكورد علي ومحمد عبدو وأحياناً بجري الحديث حتى عهد أصول  
الكواكبي الكوردية .

ومنه الواضح . بالرغم مما سبق . اليوم أنه يجري تغييب ومجاهل ليس  
انتفاء هؤلاء فحسب وإنما أيضاً يتم تهجين دور الكورد ككل عمداً في الخطاب  
التقاني والسياسي العربي المعاصر . مما يعزز من الفطرية القومية والاستعلاء



لدى الطرف السائد، ويكرس بالقابل منه الشعور بالفربة والغبن القوميين لدى الكورد. وهذا منه شأنه أن يثير ردات فعل مضادة لديهم ليست نافعة في عموم الأحوال. في غمرة هذا التشويه أو التنكير المحموم، ينشأ سؤال على قدر كبير منه البراهمية المعرفية والسياسية معاً، يتصل بنوع القراءة التاريخية المفترضة، ما أبرز ملامحها وسماتها المنهجية؟

٥- المسألة الكوردية - منه منظور بعضه القوميين - كانت على الدوام الفجوة، التي تسربت وتتسرب منه خلالها المؤامرات ضد العروبة والقومية العربية وكان لدى هؤلاء خوف مبالغ فيه أو رهاب (فوبيا صهيونية مقلوبة) تعزز في وعيهم منه تكرار وضع إسرائيلي أو صهيوني اغتصابي في كوردستان العراق. وقد قارب هذا الوعي على حد المائلة بين وجود تاريخي راسخ وآخر فائق للتاريخ مقتضب له. منه منظور هذه الذهنية التأمرية تعاطى هؤلاء مع الكورد وقضيتهم. وما فتئوا أن ألصقوا بهم صفة العمالة والارتزاق، وتصوروهم على أنهم زمرة منه المتواطئين والأشرار الذين ارتبطت مصالحهم على الدوام بمصالح قوى معادية للعرب والعروبة، متجاهلين الأبعاد التاريخية والأخلاقية العادلة لقضيتهم. وعليه اعتقدوا أن المؤامرة ضد العرب مرتبطة بخيط رفيع ممتد منه بلفور إلى مجبور على حد قول أحدهم، وفي قول آخر، منه تل أبيب إلى أرييل. وعدوا منه كوردستان العراق بمثابة إسرائيل ثانية، أو جرح نازف في خاصرة الأمة العربية .

٦- لقد نصب الكثير منه الساسة العرب والمتقنين منه مبدأ (الوحدة العربية) حكماً وحيداً على كل ما يتعلق بمسألة القوميات في العالم العربي وبضمنها المسألة الكوردية، ويتعين في نظر هؤلاء إنشاء دولة قومية عربية موحدة أو مجتمع عربي واحد منه نوع ما؛ وعلى هذه القوميات بالقابل أن تنتظر ذلك، حينها فقط يمكنه الحديث عن الحل العادل والتالي لتلك المسائل والمسألة الكوردية ضمن إطار الكيان المنشود ذاك. لقد كان عصمت سيف

الدولة أكثر اعتدالاً، في حين أن ياسين الحافظ كان أكثر جذرية (اراديكالية) في موقفه من المسألة الكردية، إذ دعا إلى منحهم حق الاستقلال القومي، رافضاً إلحاقهم عنوة بمشروع العربية الوجدوي، يشترك معه في هذا الرأي الفكر العراقي الراحل هادي العلوي. الفكر المغربي محمد عابر الجاهري كان أقل اعتدالاً وأكثر تطرفاً بهذا الخصوص، فذ رأى أن حل مشكلة الأقليات في الوطن العربي - على حد تعبيره - ينبغي أن يتم عبر التعريب وإلغاء الآخر ثقافياً، بحيث تهاصر اللغة والثقافة العربيّتان تلك التعدديات الثقافية بنهوضاً بغية إجهاضها وتقويضها من ثم إسقاطها ومحوها. ما هو تقييمكم لوجهات النظر تلك؟ وهل تعتقدون أن حل المسألة القومية للكورد من شأنه أن يضر بالكيان القومي العربي؟ وما هو مستقبل القضية القومية الكردية وتأثيرها على الأمة والكيان القومي للعرب وعلى المشروع القومي الوجدوي؟ وهل تمة تعارضه منطقي أو تاريخي بين المشروعين؟ .

٧- ينطلق القُطْب العربي المعاصر، الثقافي والسياسي، لدى الإفصاح عن موقفه من الشأن أو الحدث الكردي عموماً، وتخصيصاً من القضية الكردية، من وهي القومية السائدة التعالي والتاريخي، وفهمه حقل سياسي واجتماعي يتسم بالقمع القومي والاجتماعي بالغياب الفعلي للديمقراطية والتوازن الاجتماعي، وقد وجد هذا القُطْب في طرح مفهوم الأقلية تسويةً أساساً نظرياً له. هذا المفهوم نكده نجد عند أغلب المثقفين والفكرية السياسيين العرب، ليس القوميون باحتياز فحسب، وإنما عند جزء هام من القوميون الديمقراطيون يتداولونه لدى التعاطي مع مسألة القوميات في العالم العربي .

إنه المفهوم الأكثر شيوعاً ووضوحاً وحدة في هذا القُطْب، وفي الوقت نفسه الأشد إثارة للتفليل والاستغراب والتساؤل التاريخي، وكأن هذا القُطْب شاء أن يجد في هذه الفكرة تعبيراً عن رغبته الدفينة في تغريب وتهميش تلك القوميات والشعوب وإقصائها، نظرياً وواقعياً، تطهيراً من شرورهم

واخراقاتهم. وفي النهاية يخلص هذا الطرح اللتبس والملتوي الى تفرغ  
أساس المشكلة وبالتالي حذفها وإلغائها. بعدها مشكلة ثانوية من الدرجة  
الأخيرة لا تتعلق بعدد صغير وهشيل جداً من السكان الغير الذين يتعين  
عليهم الإذعان والخضوع لطالب ومصالح القومية العليا وإرضائها، ويجب أن  
تتحرك هذه الأقليات، في تلك الحركة التاريخية المطلقة والخالدة للقومية  
المسيطرة، لا بل أن تنهض معها.

ويمكن القول: إن هذا المنطق الذرائعي، اللاتاريخي واللاعقلاني، الذي  
انطوى عليه هذا الخطاب العروبي شكل أساساً نظرياً للكثير من الممارسات  
السياسية السلبية والسوفونية. وأعطى مشروعاً للاستخدام جميع أنواع العنف  
المادي والسياسي ضد الشعب الكوردي تحت راية المطالبة القومية العليا.

٨- حين رفضه الفيلسوف الفرنسي، الجزائري البير كامي اتخاذ موقف  
مناهض للممارسات الاستعمارية الفرنسية في الجزائر ولم يؤيد مطالب حركة  
التحرير الجزائرية، أثار نقمة المثقفين العرب واستياءهم عليه. وبالمقابل  
وجدنا فيما بعد أن موقف هؤلاء المثقفين العرب لم يكن أقل تواطؤاً مع  
الصمت ولا أكثر اهتماماً بقضايا إنسانية مماثلة في العالم العربي إزاء سلوك  
نظام عربي لم يكن أقل بربرية وهجبة من ممارسات الفرنسيين في الجزائر  
إن لم يكن أكثر قسوة ودموية، أعني أن هؤلاء تجاهلوا الواقع الأسوي للشعب  
الكوردي في كوردستان العراق وفي هذا لم يكونوا أكثر التراماً أو شجاعة أو  
إنسانية من موقف البير كامي. إن القسوة والعنف غير المبررين اللذين عومل  
بهما الشعب الكوردي في كوردستان العراق، يندر أن نعتش في التاريخ على  
مثيل لهما، ومع ذلك كان الموقف الأخلاقي، بله السياسي للقوى والجماعات  
المدنية والأهلية، ومواقف النخبة المثقفة العربية خيباً ومؤلاً. كان الصمت  
الأخلاقي والإعلامي هو السائد في ظل غياب شبه مطلق للضمير. ولعل  
الأسوأ والأسوأ من هذا الصمت هو تفاضل البعض عمداً مع القاتل

الأساسية لتأسي الكورد محاولين تزييف الأحداث الفاجعة وإخفاء الجرائم وتمويهها. من هنا تنكروا لحروب الإبادة والمجازر التي ارتكبت بحق الكورد وعمدوا إلى نفيرها، بل إن رجلاً من طراز السيد منذر الوصللي راح يستنيت مبدأ قواه ليثبت أن جريمة حلبجة وجرائم الأنفال هي غير واقعية زاعماً أنها مجرد خديعة إعلامية اختلقها أو ابتكرها النظام الإيراني في حربه مع العراق. وأنه ليس هناك أية جرائم متعمدة بحق المدنيين الكورد قد ارتكبت من قبل النظام العراقي. كيف تقيمون الموقف الأخلاقي للمتقف العربي في ضوء ما سبق؟

٩- هناك من يقول إن معركة المتقنين العرب الحقيقية هي معركة حقوق الإنسان ومسألة السلطة والديمقراطية. وإن هذه المسائل تقع في سلم أولويات المتقنين والجماعات الديمقراطية. من جانب آخر يجري الحديث عن المسألة الكردية باعتبارها تمثل في جزء هام من معركتها التاريخية مضموناً وبعداً إنسانياً وديمقراطياً. أيها السيد الذي يكره القول عندها أن ثمة تراوفاً مصيرياً واقتراناً أو تلازماً بين المعركتين؟ وكيف تنظرون إلى آفاق هذه العلاقة؟ وعلى أي نحو ينبغي أن يتعاطى المتقف العربي في هذه المسألة؟

١٠- حال غزو الكويت من قبل جيوشه نظام صدام حسين دون محوله إلى الزعيم القومي الأوحده والقائد الاستثنائي في نظر البعض من المتقنين العرب. ومع ذلك لم تكن الأحوال تمنع الغالبية منهم قبل هذا التاريخ من التهاونت نحو بلاطه والانخراط في البوقفة، التي كانت تطبل وترمر في تمجيد مآثره حتى تاريخه، وعلى الرغم من جرائمه الداخلية البشعة بحق الكورد في الشمال والسيعة العرب في الجنوب، ناهيك عن حروبه العنيفة في الخارج، كل هذا لم يتر حفيظة هؤلاء بحيث يكبحون اندفاعهم نحو تمجيد السلوك المشين لتلك هذا الطاغية، إلا أنهم إن المتقف يقع ببساطة شديدة في الأوهام أحياناً وينساق مع انفعالات الغوغاء دون أي حس نقدي. أو ينخرط في أحيان أخرى



في جوقة السلطة المستبدة لينشد معها نشيد البقاء والتأييد للنظام؟ والا كيف نفسر غياب التضامن مع محنة شعب العراق الداخلية طوال هذا الوقت، وفي ظل هذا الزعم الفاجئ حول نصرة العراق، الذي لا أجد تفسيراً آخر له سوى التضامن مع النظام حين أصبح رأسه مطلوباً .

١١- الدولة المسماة قومية ليست إطلاقاً وبالضرورة التحقيق السياسي للهداية القومية فالدولة التي تعتن العروبية وتعلنها في شكلها القومي لا تعتنّها في شكل ومضمون الدولة العربية الواحدة، لأنها ناقضة ولا تحقق الأساس الاجتماعي للقومية العربية، وبالتالي تصعب العروبة بالنسبة إليها وسيلة كاذبة ومراوغة بالضرورة. إنها بحاجة إلى العروبية وإلى الإطار العروبي كل تكمل نفسها بقمع شعوبها، ليس قمعا طبقياً اجتماعياً فحسب، وإنما قمع قومي. وما كان يجري في الدولة العراقية العروبية تجاه الشعب الكوردي مثلاً، جسد تماماً مثل هذا الاستنتاج .

١٢- الدولة الديمقراطية الحقيقية بمعناها الاجتماعي التاريخي التي تعلم الديمقراطية السياسية أساساً لها، ليست بحاجة إطلاقاً إلى القمع القومي لتحقيق كمالها القومي والسياسي والوطني، لأنها تحقق في ذاتها أسس القومية والوطنية الحقّة بطريقة ديمقراطية. وذلك بتحويلها التنوعات القومية والفروقات الثقافية إلى عناصر مكونة للحياة الاجتماعية الوطنية. إنها شكل العلاقة بين الدولة السياسية والمجتمع القائم على التنوع القومي، إنها التطبيق الفعلي لمس الواطنة المستند على حق الاختيار في الاتحاد مع الآخر والتعايش معه، وبالتالي من التمايز الثقافي والسياسي عنه .

ومعلوم أنه إلى جانب الثقافة العربية الواحدة السائدة والسيطرة، فإن بعض البنيات الاجتماعية في الدول العربية تتصف بتعددية ثقافية كامنّة وغير مصرح بها وتنطوي على تنوع ثقافي مضمّر. ومعلوم أيضاً أن الثقافة العربية السائدة في هذه البنيات استوت منذ بداية هذا القرن على قاعدة الدمج

القسري أو الإلغاء لهذه الثقافات الإثنية والقومية واللغوية، ومنها الثقافة واللغة الكوردية .

هل نعتقدون أن إحياء وانبعث وإطلاق الهويات الثقافية هذه -لنخلص الثقافة الكوردية مثلاً هنا - والتصرّيع بها سيؤشّر أنه سيؤذي أو يضر الثقافة العربية أو بالكيان القومي والثقافي العربيين؟ لهذا سيؤذي الاعتراف بحس الآخر في الاختلاف، ويترتب عليه إقرار مواز، ومنه نوع آخر هو الاعتراف بالحق في التماثل أي الهوية والتكافؤ مثلاً يستتبع سيرة أمين .

ج. الجماعي، تتعدد في هذه الأيام عبارات الحوار وثقافة الحوار ودور الحوار واحترام الرأي الآخر، في سياق تطلع جماعي إلى فسحة من الحرية أو إلى فضاء مشترك من الحرية عبر عنه مصطلح المجتمع المدني وما يحف به من مفاهيم تتبر غير قليل من الجدل والسجال. ولما كان المتقنون سباقين إلى فتح الحوار والشروع في نقد الواقع القائم بأدواتهم الخاصة، أو بالأدوات الخاصة لكل منهم، تعزز لدى الكثيرين أمل بإمكانية الانتقال من الثقافة الجاهلية، ثقافة الكسل العقلي والاستهلاك السفيف، والتكرار البيفاري والتنصل من الشأن العام والبحث عن الخلاص الفردي، وهي ثقافة الدولة السلطوية، إلى نوع من ثقافة مدنية، أو ثقافة ديمقراطية سنطلق عليها مؤقتاً اسم ثقافة الحوار، نبيناً بالحالة الناشئة عندها وما ينبغي أن تكون عليه علاقة الأنا بالآخر المختلف، أي علاقة الذات بذاتها أو بماهيتها.

يضعنا مفهوم ثقافة الحوار أمام قضية معرفية تتعلق بتأسيس السؤال: هل بوسعنا أن نصف ثقافة معينة بأنها ثقافة حوار، من دون أن يكون لاغنيانا الطارئ إلى الحوار أثر بيّس في الحكم؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فما مقومات هذه الثقافة، وما الأسس التي تجعل منها ثقافة حوار؟

لمقاربة هذه القضية لا بد من بسط مفهوم الحوار الذي حددت به الثقافة، وتعرّف مقدماته وافتراضاته الأولية؛ ولا سيما أن في العربية مفردات تسمى توحى بهذا المعنى، لكنه الحوار هو أقربها إلى المعنى الذي نذهب إليه، مع أن الجدال أو الجدل أقرب إلى اللفظ المقابل للديالكتيك الذي هو، في زعمي، جذر الثقافة ومنطقها الداخلي، والحوار شقيق الديالكتيك. ولا بد أيضا من إعادة طرح سؤال الثقافة، وتعرف محتوى التركيب الناشئ من تضاف الثقافة والحوار. وللتراكيب الإضافي في لغتنا وظيفتان: أولاهما الدمج والتوحيد، أو توليد مفهوم جديد من مفهومين مختلفين، وهو من هذه الزاوية خير دليل على وحدة الاختلاف. والثانية التعريف والتحديد أو التعيين. فالضاف والضاف إليه وحدة مفهومية وواقعية.

الحوار شقيق الديالكتيك، يجعل ما انقلب من تعارصه إلى جدل ينتج حقيقة جديدة ليست لأي من المتحاورين، بل لهما معا. لأنها قائمة فيهما معا، بتعبير أدغار موران. ينطلق هذا التحديد من الاعتراف البدئي والنهائي بواقع التعدد والاختلاف والتعارص مقدمة ضرورية لا يقوم حوار بدونها. فالحوار لا يكون إلا بين اثنين مختلفين ومتعارضين أو أكثر، كما يكون بين اتجاهين فكريين أو حزبيين سياسيين أو أكثر، وبين شعبين أو أممين أو أكثر. وأقل ما يكون بين اثنين أو اثنين. كما ينطلق من واقع أن البشر الأصحاء يتوفرون على قابليات واستعدادات ذهنية ونفسية متساوية، تجعلهم ينشدون الحقيقة ويتعلقون بمثل أعلى أخلاقي، وليس فيهم من يقول أو يفعل إلا ما يعتقد حقا وصوابا، سوى الاستثناء. وينطلق أيضا من حقيقة أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، كما وصفه ديكارت، فما من أحد ألا وهو مطمئن إلى أنه قد أوتي كفايته منه، ومن ثم فهو الحكم العدل في كل ما يشجر بين الناس، بقدر ما يرغب المختلفون والمختصون في اللجوء إلى حكم عدل، لا إلى القوة أو المكر والحيلة والدهاء أو سواها. ويفترض أنه يهدف إلى إنتاج

حقيقة جديدة، أو حقائق جديدة، وهذه الحقيقة، أو الحقائق ليست حكراً على أي من المتحاورين، بل هي قائمة فيهم جميعاً، بنسب متفاوتة بالطبع، لا يمكن تحديد لها مسبقاً. ويضمر لهذا القول أن الحقيقة نسبية ومتغيرة، على الدوام ينتجها البشر لأنفسهم، وفي شروط الزمان والمكان ونمو المعرفة والعمل. فالعلم كله في العالم كله، كما قال أبو حيان التوحيدي الذي حدد العقل بكونه صورة العقول في نفس العاقل وهذه الصورة هي بالأحرى صور شتى بعدد أفراد النوع، وتختلف من فرد إلى آخر باختلاف قدراته الذهنية والنفسية وباختلاف العوامل التي تحدد رؤيته إلى ذاته وإلى العالم، وبكلمة، إن العقل هو الذي يحاور، يحكم ماقيته، أي يحكم كونه عقل الواقع وعقل العالم، أو عقل الكون، وأي تعريف آخر للعقل يهدم مشروعية الحوار. وفي هذا التحديد، يمكن القول: إن الحوار، بصفته حواراً مع الذات، (مونولوج)، ومع الآخر، (ديالوج)، ومع العالم جملة وتفصيلاً، (ديالكتيك)، هو أساس الثقافة وأبرز مظاهرها.

الحوار مع الذات يفترض استقلال الوجدان وجهاز المعرفة، وجهاز النفس الأمانة بالسوء. أي إنه يفترض ما كان يسيه اليأس مرقص الصفحة البيضاء أو لحظة الأمية، أي مجاهدة النفس لكبح جماح الهوى، والتخلي عن القبلية والقبلات والمسبقات والطلقات؛ والاعتراف من ثم بالنقص والاحتياج الملزمين للكائن البشري، وبإمكانية خطأ الذات، وجوب التعلم من الآخرية، واستحالة المطابقة بين الفكر والواقع. ويفترض بعد هذا كله الصدن مع الذات ومع الآخرية، والصدن والشجاعة صنوان، وذروة الصدن والشجاعة هي الصدن مع الذات والشجاعة في مواجهة رغباتها ونزواتها وأوهامها وأباطيلها ورؤيتها لذاتها.

والحوار مع الآخر يفترض الاعتراف بأن الآخر هو أنا، ومجلد لاهوتي، وحقوقه ضمانة موضوعية لحقوقي وحرية ضمانة موضوعية لحرية. فكل واحد



منا هو أنا لذاته وآخر لغيره؛ ولا ذاتية بلا أخرىة. الذاتية الحقيقية التي تعني الاستقلال والحرية تتقوم بملاءمتها بالآخر والآخرية، واعتنائها به أو بهم، وخلافها الذاتية الفارغة الجوفاء الميتة المحددة بذاتها فحسب. ولذلك عرف ماركس الإنسان بأنه مجموع علاقاته الاجتماعية والإنسانية. ولا حوار بلا اعتراف باختلاف الآخر وعمقه في الاختلاف، ولا حوار بلا تناصت وتعارف، وبلا اعتراف بقانون القول: الإنسان سيد كلامه وخادمه ويطلق عليه العامة اسم احترام الكلمة، وهو مظهر من مظاهر احترام الذات وأساس احترام الآخر؛ فمنه لا يحترم ذاته لا يستطيع أن يحترم الآخرية، ومنه لا يحب ذاته لا يستطيع أن يحب الآخرية، لأنه لا يستطيع أن يرى فيهم تجلي ماهيته الإنسانية، ولا يستطيع أن يرى في مواطنيه تجلي مواظنيته. وقدما قيل: الإنسان مرآة الإنسان.. والمواظمة، على القياس نفسه، مرآة المواظمة.

والحوار مع العالم يفترض الاعتراف بوجود العالم مستقلاً عنه الوعي، وبأن الوعي هو العالم مدركاً، وأن النقص هو مبدأ الإدراك وأساس المعرفة، والخطأ ظلمها. فوعي الفرد على الإطلاق ناقص من جهة وينطوي على الخطأ والوهم من جهة أخرى. ولا كان الواقع احتمالاً وإمكاناً ومتغيراً باستمرار، فليس ثمة من يستطيع الادعاء بتعريفه والإحاطة به من جميع جوانبه وفي جميع مستوياته. فالعلم كله في العالم كله. وأنه لذودلالة أن كبار العلماء والحكماء كانوا يخشون أقوالهم وكتابتهم بعبارة: والله أعلم.

تلك هي بعض مبادئ الحوار وشروطه، أما لماذا تتنكر ثقافة ما لأساسها، فذلك، في ظني لغلبة عوامل المحافظة والجسود أو الركود في مجتمعاتها، ولغلبة الأساطير والأوهام والخرافات القومية والدينية والمذهبية والطبقية على الحقائق الواقعية في وعيه. أي لأنها ثقافة مجتمع لا يرى العالم بعيونه هو، ولا يعبر عنه بلسانه هو، بل يراه بعيون أسلافه، ويعبر عنه بلسان حكمة أعلى من

حكمة العقل، مجتمع لم يتخط مرحلة الشعور الذي يقيم الحق على الاقتناع الذاتي.

يفترض الحوار أن جميع الآراء والأفكار والرؤى والتصورات مشروعة، على قدم المساواة، وليس لأي منها قيمة مطلقة، لأنها محمولات الذات الإنسانية وتحديداتها الذاتية. ومشروعيتها لا تتأني سوى من مشروعيتها الاختلاف. فضلاً عن كونها، بل بحكم كونها، تعبيراً عن مصالح مختلفة ومتباينة ومتعارضة. فالرأي ملازم للمصلحة لا ينفك عنها. وما دامت الآراء الذاتية تنفع المصالح الموضوعية وتوثرها، فإن تجابه الآراء المختلفة والمتعارضة بحفي دوماً تجابه المصالح وتعارضها. وبقدر ما يمكن للحوار أن ينتج من حقائق جديدة للمتحاورين تغدو فضاء مشتركاً فيما بينهم، ينتج في الوقت ذاته مفهوماً جديداً للمصلحة يستوعب جميع المصالح الخاصة والفردية، ويرقي بها إلى مستوى أعلى يطلق عليه اسم المصلحة العامة أو المصلحة الوطنية التي لا تكون كذلك ما لم تلب المصالح الخاصة والفردية على اختلافها وتعارضها. ولنلاحظ أن الوحدة الوطنية الفعلية مؤسسة على هذين الاختلاف والتعارض، أي على جدلية الحياة الاجتماعية وجدلية التاريخ بوصفه توفيق ممكنات على حساب ممكنات أخرى. إن من أهم خصائص التعارض الجدلي بين المصالح أن حدي التعارض لا يستغني أحدهما عن الآخر، ولا يقوم إلا به، ومن ثم فإن إلغاء أحد الحدين هو إلغاء للآخر بالضرورة. وهذا الإلغاء التبادلي هو علة التطرف والعسف والفوضى وانفجار المجتمعات من الداخل. إنه علة حرب الجميع على الجميع. ولقد كانت المجتمعات دوماً ولا تزال أمام أحد خيارين: إما بناء الجسور وإما إقامة التاريس. والحوار هو بناء الجسور على كل صعيد. وبهذا المعنى يحيل الحوار مباشرة على السياسة بصفقتها الشيء العام المشترك بين الأفراد والجماعات والفئات الاجتماعية والانجذابات الفكرية والأيدولوجية والأحزاب السياسية. أي بصفقتها فاعلية اجتماعية ومجتمعية: الحوار والسياسة

صنوان يتقدمان معاً ويتراجعان معاً. والاستبداد والحرب صنوان يتقدمان معاً ويتراجعان معاً.

أما الثقافة، فإن جذرها اللغوي، في العربية، يحيل على التقويم والتهديب، تهذيب النفس والسلوك، ومما يؤسف له أن لهذا المقصد الأخلاقي ضمر في ثقافتنا المعاصرة، أو غاب عنها، إلا في القليل النادر. وغاب منه ثم عثره سياستنا المعاصرة، إلا في القليل النادر. وللتقافة عندنا اليوم معنيان: معنى خاص، يتعلق بإنتاج الأفكار والرؤى والتصورات، ونقد أنسان الفكر والسلوك التي لم تعد تواكب حركة التقدم. وهو ما يطلق عليه اسم الثقافة العالية أو الثقافة الرفيعة. ومعنى عام يستبعد جميع صور التبجح والادعاء، وهو ما سنلقي عليه بعض الضوء.

الثقافة، في أهم تحديداتها، في نظري، هي المعنى الذي يعطيه كل منا لحياته، ويضفيه على ما حوله وما حوله، والقيمة، أو القيم التي يسبغها على جميع الماديات والمعنويات. والمعنى والقيمة متلازمان ومتداخلان لا ينفك أي منهما عن الآخر، لانتماثهما إلى أصل واحد هو فاعلية الإنسان الحية، الواعية والهادفة. فالثقافة هي وعي الذات، ورؤية إلى العالم وإلى المجتمع والإنسان، تتحدد في ضوئها أو تنبني على أساسها جميع فروع المعرفة وجميع أنماط السلوك وجميع القيم. وهي، من ثم، المعنى الذي يعطيه المجتمع المعني لسائر مجالات الحياة الاجتماعية العامة، والقيمة أو القيم التي يضفيها على هذه المجالات، فيحدد ذاته، ويوصف أفرادها، بهما. ولذلك تتسم الثقافة بسمات المجتمع الذي ينتجها. الثقافة هي إنتاج المعنى والقيمة، وإعادة إنتاجهما، قولاً وكتابة ونقشاً وتصويراً ونحناً وموسيقى وغناء وحباً ولعباً وعمارة وزراعة وصناعة وسلوكاً اجتماعياً ورموزاً وإشارات وعبادات ومعاملات ومبادلات وصلات ومواصلات وأعرافاً وشرائع وقوانين... وهي أقرب ما تكون إلى الرياضة، رياضة النفس والذهن والعقل والروح والبدن والسلوك، التي ترقى بالكائنه

البشري إلى مصاف الكلية الإنسانية التي يتحد فيها النسبي والمطلق والعابر والانسائي. فبالثقافة انتقل الكائن البشري من الحياة الطبيعية الخالصة إلى الحياة الاجتماعية، إلى العمران والتمدن. وفي الثقافة، فقط، تتجلى الصفة الإنسانية لهذا الكائن. وبها يغدو الفرد الطبيعي كائناً اجتماعياً وكائناً سياسياً وعضواً في الجماعة الإنسانية. في هذه الهيئة، أو في هذا الأساس الأنثروبولوجي، تتساوى في القيمة ثقافة الجماعات البدائية وثقافة المجتمعات المعاصرة، وتتساوى كذلك الثقافة الشفوية والثقافة العالة.

عرف العرب الثقافة بأنها الأخذ من كل علم بطرف، وعرفها بعضهم بأنها معرفة شيء من كل شيء، ومعرفة كل شيء من شيء. وفي القولين ارتباط وثيق بين الثقافة والمعرفة موروثاً ومكتسباً، وبينها وبين العلم موروثاً ومكتسباً، والمعرفة والعلم لا ينفكان عن العمل ولا يكونان بدونها، إضافة إلى المقصد الأخلاقي الذي أشرنا إليه والذي يجعل المعنى العربي للثقافة يحتل موقعاً مميزاً في مجال المعرفة، وهو المعنى الذي يجعلها مرادفة للرياضة، رياضة النفس والعقل وتقويمهما وتهذيبهما.

ومن بين تعريفات كثيرة للثقافة، نمة تعريفان لصيقان بموضوعنا: أحدهما تعريف إدوارد تيلور الذي يقول: الثقافة كلُّ مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان، باعتباره عضواً في المجتمع. وتعريف بيرسند الذي يقول: الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه أو نقوم بعمله أو نمتلكه كأعضاء في مجتمع. (نظرية الثقافة، ص ١٩).

هذان التعريفان وتعريفات أخرى كثيرة تربط الثقافة بالمجتمع على نحو وثيق لا فكاك له؛ فمنه دون المجتمع ليس هناك ثقافة، ومنه دون الثقافة ليس هناك مجتمع، وما يؤكد ذلك أن اللغة، في جميع مستوياتها، من الصوت والإشارة والالهام إلى لغة الحاسوب والرياضيات والموسيقى، سروراً بجميع لغات



بني آدم، فهي منه أهم عوامل الاجتماع البشري، ومنه أهم عوامل التعارف والتفاهم، وأن الخطاب إرسال واستقبال، وأن القول والنص واللوحة والتماثيل والمعزوفة .. لا تكتمل إلا بالسامع والقارئ والمشاهد. وليس تمة إنتاج وإبداع منه دون استهلاك واستمتاع وتذوق. إنها تماماً قصة البيضة والدجاجة، لا جواب شافياً فيها عنه السؤال: أيهما كان أولاً، المجتمع أم الثقافة؟. وفي ضوءها يمكنه تعريف المجتمع بأنه نسج منه العلاقات الثقافية بين الأفراد والجماعات والفئات الاجتماعية. ولعل منه أهم تعريفات المجتمع وأكثرها عمقاً تعريف كارل ماركس الذي يقول: المجتمع هو الإنسان موضوعاً، أو الإنسان وقد صار موضوعاً، وموضوعاً لذاته. والإنسان ليس ماهية مجردة تقع في مكان ما خارج الزمان والمكان، بل هو عالم الإنسان، المجتمع والدولة، وعالم الأمم والدول، حتى يومنا. وفي هذا التعريف يمكننا القول: ليس في عالم الإنسان، أي في المجتمع والدولة، شيء ليس موجوداً في الفرد الاجتماعي وفي السواطة، بالقوة أو بالفعل. فالإنسان لا ينتج عالمه فقط، ولا يصنع تاريخه فحسب، بل ينتج ذاته في العالم وفي التاريخ، وهذا الإنتاج هو الثقافة، أو الحضارة أو المدنية، بمعنى واحد هنا. وعلى الرغم منه الطابع الفردي للإبداع الثقافي، وللانحياز الثقافي، فإن ماهية الثقافة ماهية اجتماعية ومجتمعية بمصر المعنى. ومنه ثم، فإن الثقافة هي انبساط الروح الإنساني في العالم وفي التاريخ. وهو ما يجعل العالم إنسانياً باطراد، والإنسان عالماً باطراد. فكل نسج منه أنسان العلاقات والبنى والتنظيمات الاجتماعية يؤسسه، ويؤازره ويسوغه نسج ثقافي، تحدد رؤيته معينة للعالم، للطبيعة والمجتمع والإنسان. لهذا الكل المركب منه العلاقات والبنى والتنظيمات الاجتماعية والاختيارات والتحيزات الثقافية ينطوي بداهة على اتجاهات متباينة ومتعارضة في المجتمع الواحد، بدءاً باتجاهات الأفراد وصولاً إلى الخيارات الاجتماعية، يحكمها جميعاً جدل العشوائية والانتظام، الذي يؤسس المجموعات الحرة التشكلية، وفي المبدأ الرياضي الأكثر تجريداً، ولكنه

الأكثر تعبيراً عنه منطق الواقع ، في احتماليته وحركته الدائمة وتغيره المستمر . على أن حركة المجتمع التي تولدها تعارضاته اللازمة هي دوماً حركة جذب ونبذ ، في جميع الاتجاهات ، كذلك التي تبقي وتر القوس مشدوداً ، وليس ثمة مه حتمية اجتماعية ، أو حتمية تاريخية ، بل احتمالية فحسب . والحتمي ، إذا كانت الحتمية تعبر على بعضها ، هو ما تحقق فقط . والتغير الاجتماعي الذي تؤسس له الثقافة ، بالمعنى الذي أشرنا إليه ، كلي وداخلي ، أولاً . وضروري للاستقرار ، ثانياً . وليس أحادي الخط أو الاتجاه ، ثالثاً . وإلا لكان الناس ملة واحدة ، وأمة واحدة و قومية واحدة ونسخاً كربونية يستجيبون للمؤثرات الخارجية استجابات متماثلة . وهو ما يؤسس مشروعية الحوار . وإذا كان الارتباط قائماً بين العلاقات الاجتماعية والأنسان الثقافية ، على هذا النحو ، فإن ثمة ارتباطاً أكيداً بينهما وبين أنماط الحكم : الأوليفارسية والاستبدادية والملكية المطلقة أو المقيدة والجمهورية والديمقراطية ، بل إن المرء ليسيل إلى القول بأن أنماط الحكم هي النتيجة المنطقية والمحصلة النهائية للعلاقات الاجتماعية الثقافية . أي إن نمط الحكم لا يعدو كونه إعادة إنتاج هذه العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والتجهيزات الثقافية في الحقل السياسي .

في ضوء ما تقدم ، يمكنه أن نقارب هذه العلاقة الجدلية في أوضاعنا الراهنة ، أي في بيئة الدولة الاستبدادية التسلطية القائمة على الاحتكار الفعال ، لا لمصادر السلطة والثروة والقوة فحسب ، بل للحقيقة والوطنية أيضاً . الأوضاع التي يمكنه تلخيصها باجتماع الرأي والسيف في يد واحدة . ولا نريد أن نكرر ما بات معروفاً مه ارتباط العلاقات الاجتماعية التقليدية بأنسان ثقافية مغلقة على حقائقها النهائية الناجزة التي تحكمها جميعاً رؤية مشرقة إن لم نقل واحدة للعالم . بل نشير إلى حقل معرفي جديد ، في الفكر السياسي ، وفي علم الاجتماع السياسي ، واجتماعيات الثقافة ، ذلكم هو حقل الدولة التسلطية والمجتمع الجماهيري ، مجتمع السبورات المليونية والهواتف

البغاوية، والثقافة الجماهيرية. ولعل ثقافة الحوار التي أميل إلى وصفها بالثقافة المدنية، أو ثقافة المجتمع المدني، أو الثقافة الديمقراطية، تكون مدخلنا إلى ذلك. ولا معنى لثقافة الحوار إن لم تؤسس لتغيير اجتماعي سياسي، وصفت أهم خصائصه. ولا أمل إن لم تستند الثقافة جذورها الجذلي ونسفها الأخلاقي، وإن لم يكسرها الإنسان مركزها وأثرها والحرية والحقيقة مبدأها وغايتها.

تضاف الحوار والثقافة الذي ينبع عنه تركيب ثقافة الحوار بعيدنا مرة أخرى، في موضوع ثقافة الحوار، إلى خصائص المضاف إليه، أي إلى خصائص الحوار الذي لا يكتمل ولا يعطي ثماره المرجوة ما لم تجتمع أركانه الثلاثة معاً: الحوار مع الذات والحوار مع الآخر والحوار مع العالم. بالشروط التي أشرنا إليها، فإذا اقتصر الحوار على أحد هذه الأركان، أو غاب عنه أحدها أفضى، في كل حالة على حدة، إلى نتيجة مختلفة. فالحوار مع الذات مع دون الحوار مع الآخر ومع العالم، يؤدي إلى الاستبداد الذي يلزمه تحشر التاريخ وركود المجتمع وانحطاط الثقافة. والحوار مع الآخر مع دون الحوار مع الذات ومع العالم، يؤدي إلى الفطرية والاستعلاء ويقابلها الانقياد والتبعية. والحوار مع العالم مع دون الحوار مع الذات ومع الآخر يؤدي إما إلى إعادة إنتاج عبودية الإنسان لعالمه الموضوعي، وإما إلى نوع من حرية قطيعية أو فوضى لا يحد لها حد ولا ينظمها قانون، أي إنه يؤدي إما إلى بروميتيوس القيد وإما إلى بروميتيوس الطليق، وكلاهما وجهان للعملة ذاتها، فالحرية المطلقة عبودية مطلقة. ومن ثم فإن ثقافة الحوار هي النتيجة الضرورية أو المنتج الضروري أو الناتج الضروري من هذه الأركان مجتمعة. والثقافة التي نشهد لتغييرات جذرية في حياة المجتمع وتضعه على خط التقدم، أو خط تجاوز الحاضر، هي الثقافة التي تتوفر على إمكانات الحوار مع الذات ومع الآخر ومع العالم في الوقت ذاته. وفي ضوء ذلك يمكن القول، إن الثقافة الجماهيرية، ثقافة الدولة السلطوية القائمة على حكم

الأوليغارشية أو حكم الطغمة أو حكم الحزب الواحد هي ثقافة تقتصر على الحوار مع الذات ناقصاً استقلال الوجدان وجهاد المعرفة، ثقافة انفكت فيها الروابط الضرورية بين الفكر والأخلاق والسياسة، وتحول فيها الفكر إلى أيديولوجية يروجها إعلام ناقص وكاذب يغطي أو يكاد يغطي العقل الثقافي كله، حتى ليكنه القول: إن الثقافة الجماهيرية هي مجرد إعلام ودعاية لأوهام زائفة رفعت إلى مصاف الحقائق الكلية، والنهائية وإلى مصاف المقدسات، يكتفي المرسل والمتلقي فيهما بالتكرار البيفواي مصحوباً بعدم البالالة. المرسل يكذب ولا يبالي، والمتلقي يعرف أنه يتلقى أكاذيب ولا يبالي. وليس بوسع ثقافة كهذه أن تعيش إلا في كنف البوليس السري واللاهتاف، ولذلك يصح أن يطلق عليها اسم ثقافة الخوف. ولعل الفارق المعرفي والأخلاقي بين الثقافة الديمقراطية والثقافة الجماهيرية أن الأولى مبدؤها النقص والثانية مبدؤها الكمال. والكمال هو مبدأ الاستبداد منه أي جهة أتى. الثقافة الجماهيرية هي ثقافة إفقار الإنسان وتقديره، إفقار الفرد والمجتمع وتقديرهما، أي تحويلهما إلى قفر تتنازع فيه رياح البؤس والشكوى والتذمر المكتوم، لإغناء الحاكم الذي كلما ازداد غنى يزداد الشعب فقراً، وكلما ازداد رفعة وسموا يزداد الشعب وضاعة وسهانة. لذلك نضع الثقافة الديمقراطية، أو ثقافة المجتمع المدني، بوصفه فضاء مشتركاً مع الحرية، في معارضة الثقافة الجماهيرية السائدة في بلادنا، ثقافة الدولة السلطوية. والثقافة الديمقراطية ليست معطى ناجزاً، وإن تكه مبادئها ومفاهيمها ومقولاتها مبنوثة في مجارب المجتمعات الحديثة وفي فكرها وثقافتها، بل هي ما ينتجه الحوار مع الذات ومع الآخر ومع العالم، بشروط الزمان والمكان ودرجة نمو المعرفة والعمل. ولذلك كانت حرية الفكر والضمير غير المحدودة بأي حد وغير المقيدة بأي قيد سوى حد الفكر والضمير وقيدهما، شرطاً ضرورياً للانتقال الواجب والمكسر منه الثقافة الجماهيرية إلى الثقافة الديمقراطية، وشرطاً لازماً وضرورياً للانتقال



التدرجي إلى نظام اجتماعي سياسي ديمقراطي. فكل مشروع سياسي لا بد أن يمس له ويواكبه ويلزمه مشروع ثقافي. والمشروع الثقافي المطلوب اليوم هو مشروع نقد وتأسيس يعيد إنتاج العلاقات الضرورية بين الفكر والأخلاق والسياسة.

نحمة محكومون بالتعايش؟ أجل، ولكن على هذا النحو الإنساني الخلاق. نحمة محكومون بالأمل في الارتقاء إلى اجتماع مدني لا يكون مجرد تعايش طبيعي، فالكائنات الطبيعية تتعايش أيضاً. ومفهوم الاجتماع المدني مقترن بالحرية بما هي وعي الضرورة وموضوعية الإرادة وإمكانية الاختيار. بغير جدل الحرية، معرفة على هذا النحو، والقانون بوصفه روح الشعب ليس ثمة اجتماع مدني وليس ثمة تعايش. والحرية الفعلية المشبعة أخلاقياً وواقعياً هي حرية الآخر أولاً وأساساً، وإلا فالحياة الطبيعية وحرب الجميع على الجميع. وإذا كان الأمر كذلك أي إذا كان الحوار يلبي حاجة ضرورية فلا أهمية لفكرة من عليه أن يبادر أولاً، الحاكم أم المحكوم، الأكثرية أم الأقلية، السهيمة أم السهيمة عليه؛ لأن للمبادرة في ذاتها أهميتها وسموها الأخلاقي.

أجل كانت الحاجة إلى الحوار قائمة وملحة في جميع الأماكن والأزمان، ولكنهم الذين أعمتهم القوة والذية أقعدتهم الضعف والهوان لم يكونوا يدركون هذه الحاجة، لأن العنف كان ولا يزال قاطرة التاريخ العمياء، ولأن نوعاً ما من الحوار أو من السياسة، بتعريف كلافديفيتس، كان جزءاً من العنف وملزماً له. وقد تأخرت البشرية كثيراً على اكتشاف حقيقة أن هذه القاطرة هوجاء وعمياء وعارية من أي قيمة أخلاقية. الدعوة الجديدة، ولا أريد أن أقول الصارخة، إلى الحوار هي الدعوة المقرونة بنبذ العنف من المبدأ والمنطق والقائمة على مبدأ قوة السياسة، لا على مبدأ سياسة القوة؛ فالحاجة إلى الحوار والدعوة إليه لا تلغيان اختلاف الصالح وتعارضها، ولا تلغيان ما كان يسمى الصراع الاجتماعي وأحب أن أسميه الجدل الاجتماعي، لكنهما تقترحان وسائل

جديدة وأشكالاً جديدة لحل التعارضات الاجتماعية على اختلافها، وتفترضان  
تسويات تاريخية يربح فيها الجميع بنسب مختلفة بالطبع. ولا فائدة ترجى من  
التشكيك بنوايا من يدعو إلى الحوار، لأن مجرد الدعوة إلى الحوار تحمل اعترافاً  
بضرورته وأهميته. المهم أن يصير الحوار مبدأ في القول والعمل.

لا أدري ما إذا كان العرب يعرفون الكورد معرفة كافية، بل لا أدري ما  
إذا كان العرب يعرفون العرب معرفة كافية، وما إذا كان الكورد يعرفون  
الكورد معرفة كافية. هل يعرف العرب أنفسهم، بما هم عليه وما يمكنه أن  
يكونوا عليه، لا بما كانوا عليه في الماضي، معرفة كافية حتى يعرفوا الكورد أو  
غيرهم معرفة كافية؟ معرفة الآخر معرفة بالذات ومتوقفة عليها. ولا  
يجوز لأي عربي أن يتحدث باسم العرب أو أن يطلق أحكاماً كلية فاطعة لهم  
أو عليهم. فكل حديث عن العرب أو عن الكورد بآل التعريف ينطوي على  
مجازفة معرفية وأخلاقية. الجميع في حاجة إلى التعارف وسوف يظلون كذلك،  
لأن التعارف والتعريف عملية لا تنتهي ولا تكتمل، وستظل مقرونة بالأوهام  
بدرجة أو بأخرى. هل يمكن أن تتخلص معرفة البشر من الخطأ والوهم؟  
هل يمكن أن يتخلص البشر من الانحياز إلى مصالحهم وإن تكلم عبياء؟ للخطأ  
والوهم مصدران: مصدر اجتماعي، يتعلق بتعلق بالصلحة الخاصة، ومصدر  
معرفي، فنولوجي، يتعلق بوعي المصلحة الخاصة ومدى اقترانها أو عدم  
اقترانها بالصلحة العامة، أي بوعي علاقة الخاص بالعام، ووعي حقيقة أن كل  
عام هو خاص، أو عدم وعيها، وبوعي حقيقة أن الآخر هو أنا أو عدم وعيها،  
وبوعي أن الآخر هو تجلي ماهيتي الإنسانية وأن الاعتراف بالبدئي والنهائي  
بأن حريته وحقوقه هما الضمانة الأكثر قوة ورسوخاً لحريتي وحقوقتي أو عدم  
وعيها.

لعله يجب على النخبة العربية أن تبادر إلى الحوار مع الجماعات القومية  
الأخرى، ولا سيما القومية الكوردية، في العالم العربي، بحكم طابعها الخاص.

وأضع القومية الكوردية والعربية، على السواء، بين مزدوجين، في ضوء شعور ما بالحاجة إلى إعادة تعريف القومية أو تحديد لها بدلالة المجتمع المدني والدولة الوطنية ومفهوم المواطنة، إنه واجب الأكثرية إزاء الأقلية، ولكنه لهذا حكم وجوب ينتمي إلى دائرة الذاتية. وما دام الأمر كذلك فما الذي يضر النخبة الكوردية لو بادرت إلى الحوار، وقد بادرت فعلاً، على ما أعلم؟ وما زلت أعتقد أن سرايع المبادرة أكثر من خسائرها. لا أجادل ولا أماري في أن الأكثرية العربية معنية بمحل مسألة الأقليات القومية حلاً ديمقراطياً، ومسألة الأقليات الدينية والمذهبية حلاً علمانياً، وأن تقرن حق الأقليات القومية في تقرير مصيرها بحقها فهي ذاتها في تقرير مصيرها، إذا أرادت أن تتقدم، ولكنه المسألة أكثر تعقيداً مما نظره. فالعرب والكورد عاجزون، حتى اليوم، عن تقرير مصيرهم بأنفسهم. ولذلك كنت ولا أزال ضد هذين الهدف القومي، بغية الانطلاق من الواقع إلى الهدف، لا العكس، كما هي حال العرب والكورد وغيرهم.

الأسباب التي تدعو العرب اليوم إلى تعرف الكورد وقضاياهم وثقافتهم وتاريخهم غير الأسباب التي دعت الكورد إلى تعلم اللغة العربية والتثقف على الثقافة العربية الإسلامية، هذه الأسباب هي بالأحرى أسباب ديمقراطية، وطنية وإنسانية، تتعلق بنمط حياة جديد لا بد من بنائه على أنقاض النمط القديم، ولم يتبن من ذلك النمط القديم إلا الأنقاض. فليس من مجال للمقارنة بين واقعين تنتمي إلى عصور مختلفين اختلافاً جذرياً. وأود أن أشير هنا إلى أن العرب والكورد في حاجة إلى معرفة التاريخ، ولنقل انهم في حاجة إلى وعي تاريخي وكوني وحديث، فإن الماضي لا يزال يلتبس في أذهاننا بالتاريخ، وشتان بين الماضي والتاريخ. فلا الكورد تعرفوا تاريخ العرب ولا العرب تعرفوا تاريخهم، ولذلك كانوا، منذ أكثر من ألف عام، ولا يزالون خارج التاريخ، أو مادة وموضوعاً لتاريخ الآخرين، وإن من أدخلهم إلى

التاريخ الحديث بوسعه أن يخرجهم منه، وما حدث في العراق وما يحدث اليوم في فلسطين شاهد على ذلك. الغرب هو الذي أدخلنا في التاريخ الحديث، منذ حملة نابليون على مصر، على الأقل، إن لم تحدث عنه التوسع الرأسمالي، منذ أيام الرأسمالية التجارية؛ ولا نزال متطفلين على مواعده ولا نزال مصائرنا بين يديه.

فما الفائدة من قصة عياصه به غنم الذي يحيل اسمه على الغنمية، وما قصة ما سمي الفتوحات الإسلامية، أو الطلائع العربية الإسلامية كما نقول، ونحسب نعرف المغزى الإمبريالي أو الإمبراطوري لتلك الفتوحات التي مبدؤها الغنمية والعشيرة والعقيدة، بحسب الجابري، والتي هي بنت عصرها وزمانها، ولم يكن فيها للعقيدة إلا التلت، بل الخمس ثم أقل من ذلك بكثير، فقد لا نجد في عرب اليوم من يمت بصلة نسب إلى عياصه به غنم أو إلى أي من أفراد جيشه أو أفراد الإمبراطورية التي حارب تحت لوائها، ومنه قال إن جيش عياصه اقتحم كوردستان، وليس أسلاف الإمبراطورية الرومانية الشرقية أو البيزنطية وأسلاف الإمبراطورية الفارسية. هذه النظرة إلى الماضي لا تقل أهمية ولاتاريخية عنه نظرة القومانيين العرب، ومع ذلك تسيبها سيرة الشعبين التاريخية. عرب اليوم ليسوا عرب الأسس، وكورد اليوم ليسوا كورد الأسس، هناك فرق بين الأصل/العرق والهوية التاريخ. الهوية غير الأصل. الماضي يعيش في ثنايا الحاضر، لا بأس، ولكنه عبء عليه وقيد على تقدمه. هوية أي جماعة وأي أمة وأي شعب هي ما تنتجه هذه الجماعة أو هذه الأمة أو هذا الشعب على الصعيد المادي والروحي، لا ما كانت عليه هذه الجماعة أو هذه الأمة وما كان عليه هذا الشعب في غابر الأزمان. ثم ليس من المنطقي أن نتعامل مع مفاهيم الأمة والشعب والقومية والدولة القومية والوطن القومي ونحو دلائلها الحديثة، لا وفق دلائلها التقليدية العرقية والدينية والذهبية المصرية والإفصائية، ولا وفق الرؤية المصرية التي ترى أن التاريخ من صنع



لهوية قومية ثقافية محضة متجانسة ومتماهية مع ذاتها ومتسقة مع رسالتها التاريخية الخالدة تقصي الآخر أو تغيبه وتُسبِّد به، وتعدّه عنصراً غريباً ومشبوهاً يتربص بها الدوائر، كما وصفتها في أسئلتك؟ وكيف يمكن مواجهة ذات قومية جريئة ومريضة مشدودة إلى الماضي وإلى اليوتوبيا بألف سبب وسبب بحقائق الحياة الواقعية وحقائق العصر الحديث والزاماته للحيلولة دون أن تقل تدفع أثماناً باهظة من أجل لا شيء؟ تلك هي مهمة الفكر النقدي الواقعي والمتجه إلى المستقبل، الذي لا يلغي إمكانية أن تحقق هذه الذات القومية ذاتها في دولة قومية حديثة، لأن إلغاء مثل هذه الإمكانية هو إلغاء لبدا الاحتمال. هنا تغدو عقلنة الفكر القومي والوعي القومي وعلميتها ومقرطتها مهمة راقنة وضرورية وملحة. لا فائدة من البكاء على الأطلال والتحسر على المالك الزائلة والتعلل بأهداب الأوهام القومية. المهم أن تؤسس منطقاً تاريخياً وتاريخانياً كونياً يفرز التاريخي والواقعي والعقلاني من الوهمي والقسري والأسطوري، فنخرج من كذبة التوتر بين اللوغوس والميتوس ومن تأويل النصوص المقدسة والتواريخ المقدسة التي أنشأها التأويل ويكلف المفكرون والسياسيون من كونهم علماء آثار ومنقبين في الكتب الصفراء والروايات الموضوعة لإعادة اكتشاف الحوار وتحيينها وإعادة بناء الأجداد الزائفة في الصحارى الدماغية. التاريخ الحقيقي هو تاريخ تقدم البشر على طريق آلام طويلة؛ ومنه لا ينتهي إلى فكرة التقدم والتحسُّر في تاريخ البشر أياً كانت الأمم والشعوب التي أسهمت فيها لا ينتهي إلى التاريخ ولا ينتهي إلى هذا العالم الحديث وإلى هذه الأزمنة الحديثة.

لا أدري لماذا تنير في ذهني فكرة التعايش شعوراً ما بالنقص في المبدأ؛ الأديان والمذاهب والطوائف الإثنيات تتعايش، والأمثلة على ذلك كثيرة، ولكنها لا تبني لا مجتمعات حديثة ولا أوطاناً ولا دولاً، ولا يلبث التعايش أن ينقلب إلى نقيضه، إلى اقتتال وتذابح، ولا يخفى ما في صيغة التعايش، من

افتعال، ولعلك تتذكر شعار التعايش السلمي بين الاشتراكية والرأسمالية الذي انتهى بتسريح الأمل وهزيمتها وانتصار الثانية حتى باتت الرأسمالية تبدو لبعضهم على أنها نهاية التاريخ. ما رأيك لو قادت فكرة التعايش إلى نهاية التاريخ في هذه المنطقة على الصعيد الأقوامي؟ تمة تناقص لديك بين المقدمات والنتائج. إذا كانت وحدة التنوع والاختلاف مبدأ حاكماً في التاريخ البشري الذي صنعته جميع الأمم والشعوب والجماعات والثقافات بنسب مختلفة وصيغ مختلفة، فإن هذا المبدأ لم يكن بديهاً في يوم من الأيام، بل لعله ليس كذلك حتى اليوم إلا في المجتمعات المتقدمة التي تسهر في صناعة التاريخ. ولعلك توافقني الرأي في أن هذا المبدأ لا ينطلق منه مبدأ التعايش ولا ينتهي إليه. مبدأ التعايش هو مبدأ التحايز وقبول الآخر على أنه شر لا بد منه، في انتظار الفرصة الملائمة للإجهاز عليه. لقد انتهى هذا المبدأ في المجتمعات المتقدمة إلى المواطنة والمساواة في الحقوق وإلى حرية الفرد وحقوق الإنسان وإلى سيادة القانون وسيادة الشعب وإنتاج هوية جديدة لكل من هذه المجتمعات لا تمت بصلة للماضي النازي أو الفاشي أو الاستبدادي أو الإقطاعي، ولولا ذلك ما خطت الوحدة الأوروبية هذه الخطوات الراسخة ولا تقدمت العالمية أو الأممية على النحو الذي نسمع ونرى. لعل تمثل قيم المدنية ومناهجها والإفادة من منجزاتها يجعلنا نتطلع إلى تحديث مجتمعاتنا وعقائرها وعلمنتها ودمقرطتها، لا إلى مجرد التعايش وحوار الطرثشان والتكاذب والمداهنات والمداعبات الإعلامية.

لعل جميع النهضويين ورجال السياسة الذين ذكرتهم وغيرهم لم يكونوا يجهدون أصولهم الكوردية، ومع ذلك كان محور انتمائهم وموطئ اعتزازهم هو الإسلام والعروبة المرتبطة به ارتباط لغة وثقافة، ولا أراني معنياً بتتبع أنسابهم وأصولهم وفصولهم قبل أثارهم ومواقفهم وأعمالهم، ولعل ذلك من مهام الباحثين المتخصصين الذين تقتضيهم الأمانة

أن يسيروا إلى تلك الأصول، ولكن العرب والكورد على السواء لا يستطيعون اليوم حساب معظمهم إلا مسلمين عرباً، بالعنى الذي تتقاطع فيه العروبة والإسلام. والكتاب والفكرون منهم لم يكتبوا بالعربية فحسب، بل كتبوا للمسلمين عامة وللعرب منهم خاصة، وهذه أيضاً حقائق واقعية. وفي جميع الأحوال فإن المتقف الحديث تربطه صلة قرابة مساوية بالكواكبي وفولتير على سبيل المثال، ولعل صلة القربى المعرفية والروحية بكانط وهيغل وماركس أقوى منها بالفارابي وابن رشد وابن خلدون. والقضية ذاتها قائمة اليوم في وضعية الكتاب والفكرية العرب أو الكورد الذين يكتبون بالفرنسية أو الإنكليزية للفرنسيين أو للإنكليز. الوحيدون الذين يمكنهم أن يعتز بهم أكثر من الآخرين، ولو كانوا من بني جلدتي، هم الذين عانقوا الروح الإنساني الكوني في فكرهم أو في أدبهم أو في فنهم. ولا أظن أن محمد عبده على سبيل المثال أقل أهمية عند المسلم الفارسي أو التركي أو الماليزي منه عند العربي أو الكوردي. وهذا لا يقلل من أهمية إسهام الكورد في الحضارة الإسلامية، حضارة الأمت البعيدة، ولا من إسهامهم في الحياة المعاصرة. وأظن أن الذين يساهمون في الحياة المعاصرة إسهاماً خلاقاً لا يفعلون ذلك بصفاتهم مناضلين كورداً. أقول ذلك لأن في مداخلاتك ملحقاً نضالياً لا يعيبك ولا يشينك، ولكنه يضعك في صف المناضلين القوميين العرب الذين تنتقدهم من دون أن تدري.

لا علاقة، في نظري، بين عدم تأكيد كوردية هؤلاء الأعلام وبين تهوين دور الكورد في الخطاب الثقافي والسياسي العربي الراهق، فهذان موضوعان مختلفان لزمانين مختلفين، والموضوع الثاني حقيقة واقعة في البلدان التي غلبت عليها وغلبتها الأيديولوجية القومية، ولنقل في البلدان التي غلبت عليها نزعة الاشتراكية القومية التي تذكر بالنازية والفاسية. ولا أخالفك في أن الخطاب الثقافي والسياسي الرسمي في هذه البلدان خطاب استبدادي، في

الأعم والأغلب، كان في أساس الممارسات المشينة والسيئة لا للكرامة الوطنية فحسب، بل للكرامة الإنسانية. جذور الاستبداد الذي يلخص جميع المتالب التي ذكرتها عميقة في تربة الثقافة العربية، ولا أظن أن التحرر من الاستبداد السياسي يحل المشكلة ويستأصل جذورها ومحول دون إعادة إنتاج الاستبداد من جديد. ولا أظنك تنكر أن في الخطاب الثقافي والسياسي الكوردي مثل ما في الخطاب الثقافي والسياسي العربي. لذلك كان على النقد الذي يستحق اسمه أن يتجاوز التحديدات العرقية، ولا أقول القومية، لأنه ليس لهذا المفهوم من مرتسم واقعي لدى العرب والكورد على السواء، إلى نقد التأخر التاريخي وقريته الاستبداد بشقيه الديني والسياسي. اعترافاً بحق العقل وبالكرامة الإنسانية التي يتساوى فيها الجميع. وما زلت مقتنعا مع عبد الله العروي وباسين الحافظ والياس مرقص وغيرهم من أعلام الفكر النقدي أن التأخر التاريخي يتجلى أكثر ما يتجلى في تأخر الوعي والفكر، ويتكثف في المجالين الأيديولوجي والسياسي. وخلاصة القول إن الاعتراف بفضل كل ذي فضل في الثقافة العربية هو اعتراف بالحقبة الواقعية التي لا يفصل الاعتراف بها من قدر العربي وغير العربي. فلماذا لا يعترف العرب بفضل الكورد وغيرهم في إثراء الحياة العربية بوجه عام والثقافة العربية بوجه خاص، لكي يعترف الآخرون بفضلهم إذا كان لهم من فضل؟ ويبدو لي أنها الصديق أن المسألة تتلخص اليوم في مدى مشاركة الأمم والشعوب في الحضارة الحديثة، ومدى حضورها في العصر الحديث وقدرتها على الإسهام في قضايا ومسائله التي لم تعد تبت بأي صلة إلى قضايا الأمم ومسائله.

لا شك في أن الوعي القومي أو القومي أو القومي، ولكنه ليس الوعي القومي، يتوجس من الكورد ومن قضيتهم التي لا تختلف كثيراً عن القضية العربية، ويتوجس بصورة خاصة من مبدأ حق تقرير المصير، ويعترف به للعرب ولا يعترف به لسواهم. وقد كان ولا يزال يرى في الكورد لا عقبة في



سبيل الوحدة العربية فحسب، بل خطراً على الأمة العربية لا يقل عنه خطر إسرائيل. هذه مشكلة جدية تتعلق ببنية الوعي القومي العربي الذي لا يزال تقليدياً ورومانسياً في أحسن الفروص.

لنقرأ بعضه الوقائع، ففي عام ١٩٥٨ حين قامت الجمهورية العربية المتحدة ازداد توجس الكورد في العراق. ويقال إن وفداً من الكورد ذهب إلى القاهرة إبان محادثات الوحدة بين مصر وسورية لتلمس ما سيكون عليه وضع الكورد بعد قيام الوحدة، وإن عبد الناصر الذي لم يكن يثق بالبعثيين أشار إلى أن هؤلاء لا يمكنهم أن يعترفوا للكورد بأي حق، وأنشأ في القاهرة إذاعة خاصة نبت باللغة الكوردية اعترافاً منه بحقوقهم الثقافية. وفي العام نفسه برز توجس الوارثة في لبنان من وحدة سورية ومصر. مما يدل على أن الأقليات الدينية والمذهبية والقومية على السواء كانت ولا تزال تتوجس من المشروع الوحدوي العربي، وكان القوميون العرب ولا يزالون يرون في هذه الأقليات، ولا سيما القومية منها قوى معيقة للوحدة العربية؛ وما ذلك إلا لغياب النسخ الديمقراطي في المشروع الوحدوي. وهذا بديهي في ظل تأخر بنى المجتمع بوجه عام، وبنية الوعي القومي السائد بوجه خاص. ولا يزال كثيرون من القوميين العرب يرون في الكورد حركة سياسية انفصالية تهدد وحدة الوطن العربي المفترضة. المسألة، فيما أرى تتعلق ببنية الوعي القومي لدى العرب والكورد على السواء. بيد أن القومييين الديمقراطيين، وهم قلة للأسف يرون في المسألة الكوردية واحدة من المسائل الوطنية والقومية. وقد كتب الدكتور جمال الأناسي في تقديمه لكتاب منذر موصلي عربي وكورد، ... المسألة الوطنية الكوردية واحدة من المسائل الوطنية الأساسية لهذه المنطقة، وفتح ملفها ودعوة القوى السياسية العربية إلى الحوار من حولها وتحديد موقف منها، إنما يتناول بالضرورة قضيتنا القومية العربية ذاتها، ومقوماتها ومبادئها، كما يتناول مسائل وحدتنا العربية وسبل تحقيقها. وأكد أنه

بمقدار ما تقترب منه المفهوم الديمقراطي للوطنية والوطنية والسيادة الحرة للشعب في بناء نظمنا الوطنية وفي إنجاز مهمات تحقيق وحدتنا العربية، فإن مسألة الجماعات القومية غير العربية المقيمة في هذه المنطقة أو تلك من وطننا العربي، والتي لم تندمج بنا في الماضي وعمرص على وجودها القومي الخاص وخصوصيتها، لا بد أن تطرح نفسها علينا من خلال ذات المعايير الديمقراطية والإنسانية التي توجه مسارنا، ولا بد أن نقف منها الموقف الذي أردنا في تحريرنا القومي، أي أن تكون لها إرادتها الوطنية الحرة وحقوقها في تقرير المصير. ثم يضيف: لا بد أن تكون مثل هذه التوجهات واضحة، لا في مقولات أحزابنا القومية العربية والشعارات التي ترفعها فحسب، وإنما في ممارساتها والمواقف الفعلية التي تتخذها لكي نصل إلى إزالة أسباب التصادم، وإلى إيجاد صيغة للتعاون بل والتحالف الاستراتيجي أيضاً بين حركة التحرر العربي الوحدوية، وبين الحركة الوطنية التحررية الكوردية، ولكي نصل من ذلك إلى الحلول المرحلية المناسبة للوجود القومي الكوردي داخل الحدود المتعارف عليها دولياً لقطر عربي واحد بالتحديد أو لأكثر من قطر، ومنه خلال منظور مستقبلي له ملامحه العامة الواضحة، بحيث لا يعترضه سبيل برنامجنا القومي الوحدوي، ولا يقطع طريق التطلعات القومية الكوردية، والتي لا نقف عند حدودنا العربية بل نتعداها في كثير إلى دول مجاورة وقوميات مختلفة. ومثل هذا التوجه يكره أن يقدم حلاً أو طريقاً لحل، لا للمسألة الكوردية في العراق وحده بل وللمطالب الوطنية والاستقلالية لمجموعات قومية أخرى كما هي الحالة بالنسبة لسكان جنوبي السودان. فالحركة القومية العربية حين تركز مقوماتها الديمقراطية والإنسانية والتقدمية، وحين تسير كما سارت أيام النهوض الناصري في نهج قاطع ضد الإمبريالية وهذا كل أشكال السيطرة أو الهيمنة لشعب على غيره، ولدولة أو كتلة دول على غيرها، فإنها لا تقبل لنفسها ولا تريد بآية حال أن تفرصه سيطرتها ولا الدمج والاندماج،

على أي شعب آخر أو أية أقلية قومية تعيش في حثياتها. ويذكر الدكتور الأتاسي أنه في خلال محادثات الوحدة الثلاثية بين مصر وسورية والعراق، وفي اللقاءات التي كانت تجري على هامشها طرح جلال الطالباني التصور التالي:

إذا كنتم بصدد إقامة اتحاد جمهوريات كصيغة للوحدة الثلاثية بين مصر والعراق وسورية، فإن مطالبنا كوطنيين كورد تبقى كما هي، أي أن يكون لنا حكمنا الذاتي في المناطق الكوردية في إطار الوحدة الثلاثية، أما إذا كنتم ستقيمونها جمهورية عربية واحدة متحدة، فنحن نريد لو نصعب المنطقة الكوردية إقليماً رابعاً بين أقاليم هذه الجمهورية. ولقد كان عبد الناصر كما علمت مرتاحاً لمثل هذا الطرح لما فيه من تطلعات استراتيجية ومنظور مستقبلي يتفق مع تطلعاته ومنظوره، ولقد ظل الطالباني وإخوانه بعد ذلك على علاقات طيبة مع مصر عبد الناصر. ثم يحدد موقفه من المسألة الكوردية في ضوء رؤيته القومية الديمقراطية، بقوله: وأعود هنا إلى التصور الذي طرحه باسم إخوانه الكورد جلال الطالباني عام ٦٢ في القاهرة، ومنه عوامل تغايري لما يجري من توفيق أو وفاء في العراق، إن الطالباني وإخوانه ممن كانوا يحملون مثل ذلك التصور هم على رأس التحالف الوطني الكوردي الماضي في هذا الوفاق. إن عراقاً ديمقراطياً وطنياً مستقراً منعقاً من كابوس الحرب، يملك أن يعطي للشعبين ولكل أبناء الوطن قدراً أكبر من الحرية في كل المجالات ومن الإرادة الشعبية، ولكنه يظل لا يملك أن يعطي للشعب الكوردي في إطار حدوده أكثر من الحكم الذاتي والاستقلال الإداري، ومنه المساواة في المواطنة للجميع ولا وضع وجوده ذاته في سبب العواصف التي يمكن أن تتوافد من الشمال والشرق، إلا أننا نملك تصوراً عربياً في إمكانية أن يكون للشعب الكوردي كيانه القومي القائم بذاته في إطار الدولة العربية الموحدة سواء سميته إقليماً أو جمهورية كوردية. بل ونملك تصوراً في تعميم هذه الصيغة

على بقية الأقليات في الوطن العربي، أي أن تكون هناك صياغة للوحدة العربية الشاملة كدولة موحدة متعددة القوميات، وأماننا أكثر منه تجربة ومنه شكل في العالم لهذه الصياغة. أماننا مثلاً دولة الاتحاد السوفياتي، بل ومنه المسكه أن نذهب إلى أبعد منه ذلك عندما يكون لأمتنا كيانها القومي الموحد، وكما نص عليه دستور جمهوريات الاتحاد السوفياتي، في أن يكون للقوميات غير العربية عندها حقها في الاستقلال الكامل وفي الانفصال، إذا كانت تلك هي الإرادة الوطنية لتسعيها منه خلال مبدأ حق تقرير المصير، أو إذا ما وجدت صيغة أخرى لتحقيق وحدتها القومية خارج إطار الوحدة العربية.

ولكنه هذا كله يبقى مجرد تصور وتوجهات ودعوة للوفاء الوطني والحوار، والمنظور أو التصور لا يتحول إلى هدف تتحرك نحوه وإلى مراحل نقطتها لبلوغه، إلا إذا كان تصوراً لقوى فعلية تعمل لتغيير الواقع الذي نزرع تحت تناقضاته، وإلا إذا كانت وراءه حركة جماهير وإرادات وطنية حرة للشعوب.

أعتقد أن مثل هذه الرؤية كانت مشتركة بين عدد من المفكرين السوريين كجمال الآتاسي والباس مرقص وياسين الحافظ وكثيريه غيرهم، وأد أن أشير هنا إلى مديونيتي الفكرية والسياسية لهؤلاء. واللافت للنظر أنك ترى منذر موصلي ولا ترى جمال الآتاسي، على سبيل المثال، وتطلق أحكاماً عامة قطعية على القومية العربية والثقافة العربية والمستقيين العرب والفكر العربي، ولا تلتفت إلى عشرات المستقيين العرب الديمقراطيين المعاصرين الذين يناقضون الاستبداد ويفتحون آفاقاً جديدة للثقافة العربية والفكر العربي، ويطرحون أسئلة جديدة تتجاوز استراتيجياتها الاستراتيجية العتيقة التي تضرها أسئلتك.

لقد أشرت في مناسبات عدة ومواقع عدة إلى أن المشروع الوحدوي الفعلي القابل للتحقيق هو المشروع الديمقراطي الذي يحقق مصالح جميع الفئات الاجتماعية الإثنية، بنسب متفاوتة بالطبع. فحين يتحقق الاندماج



القومي وتقوم عندنا دولة وطنية حديثة قد يجد الكورد السوريون أو العراقيون مصلحة ما في الوحدة العربية، ولا يرى العرب في هؤلاء عقبة في طريق وحدتهم. المسألة هنا مسألة علاقة الوحدة بالديمقراطية التي تفرص إعادة بناء مقولات الأمة والقومية والدولة القومية والوحدة العربية على أسس عصرية وحديثة. ونحن نرى الأمر كذلك يصير الكورد تخيير بين الاندماج والانفصال، سواء كان هذا الأخير حكماً ذاتياً أو دولة مستقلة. يجب ألا نخيفنا فكرة الاستقلال الذاتي التقافي أو السياسي، إذا كنا ديمقراطيين حقاً. العرب هم الذين يجعلون من الكورد انفصاليين أو غير انفصاليين، ويبدلون تحويل المسألة الكوردية إلى عامل قوة بدلاً من كونها عامل ضعف حتى يومنا. ولو كان الوضع الدولي والإقليمي واحتمالات تطوره في المدى المنظور تسع بقيام دولة كوردية واحدة لجميع الكورد ودولة عربية واحدة لجميع العرب، لكنت من أكثر المدافعين عن الأولى دفاعي عن الثانية. ولكن المسؤولية الأخلاقية تقتضي وضع حد لهذه المعضلة الوحدوية، ولإلام الجرح النرجسي، وتلمس إمكانات الواقع، لكي لا ندفع مرة أخرى تمناً بالقطر من أجل لا شيء، ثم نعود إلى المربع الأول. أليس هذا مؤلماً؟ بلى، ولكنه واقع. وقد كتبت من مدة وجيزة أن، لا للوحدة العربية مع الاستبداد، ولا لتحرير فلسطين مع الظلمية، ولا وألف لا لعصر الرعايا وعصر الحرير. وأقول مثل ذلك في المسألة الكوردية.

من أوليات الفكر النقدي والوعي النقدي تحرير الكلمات / المفاهيم من حملاتها الأيديولوجية، والاعتراف، من البدء والنظير، بأن جميع مفردات اللغة، أي لغة من لغات بني آدم، لها قيم دلالية متساوية؛ كلمة الخير مساوية في قيمتها الدلالية لكلمة الشر، وكلمة الحق مساوية لكلمة الباطل، وكلمة الأقلية مساوية لكلمة الأكثرية... إلخ. ولا أخالفك الرأي في واقع أن الخطاب السياسي العربي يستعمل كلمة الأقلية بمعنى التحقير، حتى حينما تكون هذه

الأقلية أقلية عربية معارضة أو مناثرة، بحكم الطابع الأيديولوجي لهذا الوعي، وعذر الخطاب العربي المقصود يكمن في لاعقلانيته، ولكن العاملين في ميدان الفكر النظري لا يقدسون الكلمات ولا ينجسونها. إن للوعي الديمقراطي في أوضاعنا معايير ومقاييس أهمها الموقف من قضية المرأة والموقف من قضية الأقليات القومية والدينية والمذهبية على السواء. وفي ضوء هذه الرؤية لا أجد حرجاً في إدراج المسألة الكردية في مسألة الأقليات، وليس في هذا أي تضليل أو أي رغبة دفينية في تهمة الكورد أو إقصائهم. ثم كيف نتحدث عن رغبة صريحة لدى القوميين العرب الذين يدعون تمثيل الأكثرية العربية على أنها رغبة دفينية، بتعبيرك؟. وفي جميع الأحوال لست خبيراً في الرغبات الدفينة ولا أميل إلى مذاهب التأويل، لاقتناعي بأن في الموقف الصريح والقول الظاهر ما يكفي للحكم.

كل ما قلته في سؤالك الخامس، بل في مداخلتك، صحيح يتعلق بالهذيان القوموي، وإن كان هؤلاء القوميون العرب الذين نتحدث عنهم يستندون إلى بعض الوقائع المقطوعة من سياقها الواقعي ويدرجونها في سياق التآمر والاستقواء بالخارج، فيغدو في نظرهم كل كوردي متآمراً ومشبوهاً، ومن أن يلتفتوا إلى أسباب تلك الوقائع، ومن دون أن يحملوا الأكثرية العربية والسياسات الإقصائية والممارسات الاستبدادية مسؤولية دفع هذه الأقلية أو تلك إلى الاستقواء بالخارج ولو كان عدواً مباشراً للعرب، كما حدث في العراق وفي السودان وفي لبنان، إذ دُفعت أقلية عربية راسخة في العروبة، في لبنان، دفعا إلى الاستقواء بالخارج، وبإسرائيل بوجه خاص، مع أن كثيرين من أبناء هذه الأقلية كانوا من رواد النهضة العربية والفكر القومي العربي ولأبنائها الآخرين فضل في نشر قيم المدنية في تنايا الحياة الاجتماعية. وهذا دليل ساطع على لاعقلانية الأيديولوجية القومية التورية خاصة وأزوارها من

العلمانية وغيرها من المبادئ والمناهج والقيم الحديثة، الليبرالية والديمقراطية، وترفعها عن رؤية الواقع كما هو، والتسرد على تأخره.

لا شك في أن الفكر القومي العربي السائد، منذ أواسط القرن الماضي، اختزل المسألة القومية في الوحدة العربية، ثم في الوحدة العربية وتحرير فلسطين، وفي التفتي بالأعجاز الماضية وبرسالة الأمة الخالدة، لا في الإصلاح الديني وعلمنة المجتمع وتنمية قوى الإنتاج وتحديثها وتصفية البنى الإقطاعية القروية واستئصال جذور التأخر والاستبداد وإعادة بناء العلاقات الاجتماعية على مبدأ المواطنة والمساواة أمام القانون وتنمية قيم العمل والإنتاج والإبداع والسيطرة على الوقت والسيطرة على الطبيعة واحترام حقوق الإنسان ومساواة المرأة بالرجل وبناء الدولة الحديثة، بل إن كل هذه المسائل لا تندرج عند القوميون في المسألة القومية، ومنه يقبل منهم إدراجها في المسألة القومية يعلقها على تحقيق الوحدة العربية وتحرير فلسطين، أي إنه يعلقها على انتهاء المعركة، فالحياة عند هؤلاء ليست سوى معركة، وليست السياسة سوى حرب، فكل شيء للمعركة الطائرة في الأغاني والأناشيد الحماسية. وأظنه أياً الصديق أن منطويات المسألة القومية عند الكورد مثلها عند العرب، مع عدم المؤاخذه. والمسألة الكوردية، في نظري لا تتعارض قط مع المشروع الوحدوي العربي الديمقراطي، وفي هذه الرؤية للمسألة القومية؛ لأن من شروط نجاح هذا المشروع حل مسألة الأقليات القومية حلاً ديمقراطياً، وفي مبدأ هو تقرير المصير، فأنا لا أستطيع، بحكم تربيتي الوحدوية منذ نعومة أظفاري، إلا أن أكون مع هو الكورد في تقرير مصيرهم وإقامة دولتهم القومية المستقلة. وإذا كنت ترى تناقضاً في موقفني بين التراسي مبدأ هو تقرير المصير وقولي إن المسألة الكوردية في العراق وغيرها أيضاً مسألة وطنية ديمقراطية بامتياز، فإن أساس هذا التناقض الشكلي يكمن في محاولة الانطلاق من الواقع، لا من الهدف واليوتوبيا. أما التناقض الفعلي فهو بين

اليوتوبيا القومية والواقع العياني، بين الأيديولوجية القومية والواقع. هذه الأيديولوجية التي أعمت المتقف القومي عبر جرائم الاستبداد ولا تزال تعيه، ولست معه يسمون مستبدا ويسكتون عبر آخر وآخرية في هذا العالم العربي العجيب، عالم التأخر والاستبداد والموت المجاني العلني. ولعل الدرس القومي البليغ الذي يمكن تعلمه من سقوط نظام الطاغية صدام حسين هو اختفاء الدولة وتفكك المجتمع وشيوع الفوضى والخراب، وانكشاف حقيقة ذلك النظام الذي لا مثيل لطغيانه في الماضي والحاضر. أجل نمة طغيان في بلدان عربية أخرى أخف وطأة، مع أن الطغيان هو الطغيان، والقتل الجماعي هو القتل الجماعي. هل تريد أن نتحدث عبر متقنين وسياسيين من الكورد سكوتوا عبر جرائم مستبدية عرب، كجرائم صدام حسين نوعاً، وتحالفوا معهم، وليسوا أقل من صدام حسين غطرسة وطيافاً، فأيها كانت عقولهم وضائرتهم؟ يجب أن نتعلم أن الاستبداد يقتل الروح الإنساني ويميت الضمير؛ فلا نلتم المتقنين العرب على هذا النحو وتنسى الاستبداد وتباركه، لأنه تلاعب بالورقة الكوردية. ولم لا يقع المتقف في الأوهام؟ هل هو معصوم؟ لكل متقف على الإطلاق أوهامه الكبيرة أو الصغيرة. لا ينبغي لنا أن ندينه المتقنين العرب الذين سهرتوا على بلاط صدام حسين ومجدوه وتجدوا به، بسبب أوهامهم المشروعة، بل ينبغي أن ندينه التهاونت على قصور الطغاة وموائدهم والتجبد بهم من المبدأ والمنطق، عرباً كان التهاونت والتجبدون أم غير عرب.

نتم بعضنا أسئلتك أيها الصديق على نقص في المبدأ، وعلى تعصب قومي مضعف كأنك لا ترى العالم إلا بعيون الضحية الكوردية ومعالجتها البطل الكوردي. وأعتقد أن النضال بالعنى الدارج هو أساس النقص في المبدأ عند سائر الناضلين، ولا سيما أولئك الذين ينظرون إلى العالم من عاصورة بندقية أو من خرم إبرة، أو من خلال قضية قومية مرفوعة إلى مصاف المقدس. تقول إن الدولة السامة قومية ليست إطلاقاً وبالضرورة التحقق السياسي



للإرادة القومية، فالدولة التي تعتنى العروبية وتعلنها في شكلها القومي لا تعتنقها في شكل ومضمون الدولة العربية الواحدة لأنها ناقصة ولا تحقق الأساس الاجتماعي للقومية العربية وبالتالي تصبح العروبة بالنسبة لها وسيلة كاذبة ومراثية بالضرورة .. إلى آخر البند ١٢ فما رأيك في الدولة التي تعتنى الكردية بتعبيرك؟. يبدو لي أنك أخطأت الدولة القومية في الحالتين العربية والكوردية على السواء. الدولة التي تعتنى العروبية أو الكردية إزاء مواطنيها ليست دولة قومية، ليست دولة وطنية. ولا أدري ما هي الإرادة القومية إذا لم تكن إرادة الشعب على اختلاف فئاته وطبقاته وأديانه ومذاهبه وإثنياته. الإرادة القومية هنا هي تصعيد أيديولوجي للإرادة العامة، ينفي فكرة العمومية، بإحلال خاصه محل العام. والدولة القومية، كما تعلم هي تجريد العمومية. حين يتحدث العربي أو الكردي عن الإرادة القومية ينسى الإرادة العامة أو يتناساها، لأن الإرادة القومية عندهما هي إرادة الأمة، أمته، التي هي خير أمة أخرجت للناس. وأراني أتفق معك تماماً في ما قلته في البند ١٢، بغض النظر عن الديمقراطية الحقيقية وهو قصة الكمال القومي والسياسي وعنه إقحام الوطني عليهما، كأن الوطني والقومي مفهومان متضادان وعالمان متباينان.

في حديثك عن الهويات الثقافية وضرورة إطلاقها تلتبس معاني الهوية الوطنية والثقافة الوطنية والمجتمع المدني والدولة الوطنية، وتنقطع علاقة الثقافة بالحياة، فتغدو الثقافة حقلاً مغلقاً وأقنوماً قومياً، بل إثنية، وتغدو الهوية الوطنية جمعاً حسابياً لهويات مغلقة، والثقافة الوطنية جمعاً حسابياً لثقافات إثنية ودينية ومذهبية، ويتماها المجتمع المدني والمجتمع الأهلي التقليدي المنقسم على نفسه إلى جماعات لكل منها ثقافتها المهيمنة أو الضمرة. فبأي معنى نتحدث عن ثقافة فرنسية أو ألمانية أو أمريكية فما بالك بالثقافة الأوروبية؟ أليست الثقافة الوطنية، أو القومية، ولها بمعنى واحد، ثقافة جميع مكونات

المجتمع على اختلافها تسهم فيها جميع مكونات الأمة بالمعنى الحديث، فلا تعود تميز فيها العناصر العرقية أو الدينية أو المذهبية أو الجسدية إلا بما هي عناصر إنسانية فريدة وتجارب إنسانية مختلفة وإبداعات وطنية ذات بعد إنساني؟

مه حن الكورد أينما كانوا أن يتعلموا لغتهم ويعلموها لأبنائهم، وأن تكون لهم صحفهم ومجلاتهم وإذاعاتهم وقنواتهم الأرضية والفضائية باللغة الكوردية، وأن تكون لهم مدارسهم الخاصة وجامعاتهم يتعلمون فيها بلغتهم إلى جانب العربية. بل مه واجب العرب أن يتعلموا اللغة الكوردية ويعلموها في المدارس، وإن لم يكسبه فني الجامعات على الأقل، وأن يترجموا الأعمال الكوردية إلى العربية، ويوفروا جميع الشروط اللازمة لازدهار هذه الثقافة، فالثقافة توحد ما تفرقة السياسة التي لا تستحق هذا الاسم. لا يمكن أن نتحدث عنه مجال سياسي عام ومشارك وعه دولة وطنية، ديمقراطية، مه دون مجال ثقافي مشترك تغيب فيه أو تتلاشى التحديدات ما قبل الوطنية، بل تغيب فيه أو تتلاشى التحديدات الاجتماعية، الطبقية، الكوردي العراقي، في دولة وطنية حقاً لا ينتج الثقافة أو يستهلكها بصفته كوردياً، بل بصفته إنساناً أولاً وبصفته مواطناً عراقياً ثانياً، ولو تحدث أو كتب أو غنى باللغة الكوردية. إذا كانت الترجمات التي نقرؤها في جميع فروع المعرفة جزءاً مه ثقافتنا، فبإي معنى تكون ثقافتنا قومية وهل نميز هذه ونستبعد تلك بسبب جنسية الكاتب؟ هل نسأل الطبيب الذي يعالجنا عنه أصله العرقي أو عنه دينه أو مذهبه، وهل لعلنا علاقة بأصله العرقي أو بدينه أو مذهبه؟ وهل الرقص الكوردي سوى لون مه ألوان الرقص الإنساني يفصع عنه تجربة نسجها الزمان والمكان والثقافة والمجتمع؟ لعلنا لا نملك بعد ما يكفي مه الخيال لرسم ملامح المجتمع المدني والدولة الوطنية، وضعف الخيال هو العادل النفسي لقوة الذاكرة والتعلق بالهداب الماضي.

عزمي بشارة

# أُسْئَلَةُ الْفِكْرِ الْقَوُومِي الْأَرَاهِنَةُ\*

باحث ومفكر وسياسي فلسطيني بارز (إسرائيلي الجنسية) عضو في  
الكنيست الإسرائيلي عبر التجميع الوطني الديموقراطي الذي يرأسه  
حالياً. دكتور في الفلسفة من جامعة هومبلد - ألمانيا .  
له مساهمة في نقد المجتمع المدني .  
الديموقراطية وأنماط التدبير .  
مجموعة دراسات ومحوث عن الدولة والديمقراطية، وفي الإسلام واليهودية .

---

\* نشر هذا الحوار في السفير، العدد ٨٠٣١، ٢٩ / حزيران ١٩٩٨، بيروت .





ما سمحوا لي أن أعالج طرح هذا السؤال عليكم أيضاً، يؤسس الخطاب القومي العربي لمفهوم الأمة على نحو ملتبس ومشكك، حيث يطالب بين مفهوم الأمة من جهة ومفهوم القومية، من جهة أخرى، ويُماهي بينهما تماماً، دون أي اعتبار للتأسيس المعرفي والتاريخي لهذين المفهومين. وعليه تبدو القومية - الأمة من خلاله (الخطاب القومي) كائنًا لالتاريخيًا يتعلل على التاريخ ويسوده على نحو لالتاريخي. كيف تفسر معرفياً وسياسياً مصدر هذا الإشكال والخلط؟؟

\*\* يبدو لي أن مصدر الإشكال بين مفهوم الأمة ومفهوم القومية ناجم عنه أن الدولة القومية الأولى، التي أقيمت في أوروبا في مرحلة صعود البورجوازية، قامت على أساس نشر الثقافة القومية ونشر التعليم والكتابة من قبل البورجوازية والطبقة الوسطى ضمن صراع مع الكنيسة، واعتبار اللغة القومية هي لغة الدولة وليست اللغة اللاتينية أو لغة الكنيسة، لهذا أولاً. أضف إلى هذا الإشكال: التمايز المعرفي، الذي حصل بين الشعوب المناضلة من أجل الاستقلال في العالم الثالث وبين الدولة المستعمرة (بكسر الهمزة). وقد كان النضال يتخذ في بعض الأحيان إشكالاً ثقافياً. ولذلك انتشرت هذه الفكرة نتيجة لهذا اللقاء بين القومية وبين الأمة، في مرحلة مطلب الاستقلال، انتشر الوهم بأن القومية هي الأمة.

وفي الواقع، الأمة مفهوم منفصل عن القومية، لأنها تخص بالبعد السيادي، لا بالبعد الثقافي. حتى عندما تشكل القومية والأمة وحدة واحدة، فإن مفهوم الأمة يضيف للقومية ذلك البعد السياسي؛ طبعاً بعد الاستقلال، بعد أن تتخذ الغلبة للسيادة وتتخذ شكل دولة مستقلة، يصعب من الخطأ

الاستمرار في هذا الفهم، لأنه يعني في هذه الحالة أن العضوية (الانتماء) في القومية تعني العضوية الثقافية أو العرقية الإثنية، بحسب تعريف القوميات في البلد المعني، وتصبح هي مصدر الحقوق وليس المواطنة في الدولة. في حين أننا لو أخذنا بمفهوم الأمة منفصلاً عن القومية، وأصبحت الأمة هي صاحبة السيادة تصبح الأمة بعد الاستقلال هي مجموع المواطنين، وبالتالي فإن ما يؤسس لحقوق العضوية في الأمة هي المواطنة. وهذا يعني أن المواطنة هي مصدر الحقوق وليس اللون أو الثقافة أو العرق أو الأصل. ذلك أن أي فكر ديموقراطي عندما يتقدم من الاستقلال نحو الديمقراطية يسعى إلى تأسيس الأمة على المواطنة.

أما في الحالة العربية، فإن عدم تحقق الوحدة العربية بنتيجة التآمر الاستعماري وإحباط هذه المحاولة مرة بعد أخرى من قبل الدول الاستعمارية، وعدم تمكس العرب من إقامة دولة عربية، جعل من العروبة حالة نضالية تسعى إلى تأسيس دولة سيادية نظير الحركات القومية الأخرى، جعلت منها أيديولوجية وحدوية بين دول قطرية قامت. لهذا الإحباط الشديد وهذا الجرح الذي ترك في النفس العربية بعدم التمسك من السعي نحو تحقيق دولة سيادية أدى إلى التعويض بأيديولوجية عربية، تحولت إلى أيديولوجية أنظمة، وأصبحت تعتبر في بعض الحالات مسوفاً لعدم استكمال حقوق المواطن في ظلها. ولعل هذا النقص يكمن في أن هذه الأمة لم تؤسس وتحقق سيادتها بعد. هذا هو الواقع، فهي لم تؤسس سيادتها بعد، ولكنه يجب أن تؤسس هذه السيادة في مرحلة من المراحل. ولكنه حالاً تنشأ الدولة، وتنشأ فيها مسألة سلطة، تصبح الدولة على الأقل من جهة علاقتها بالمواطن تعبيراً عن سيادة المواطنين. وإذا كانت هناك حساسية في نسبة هذه السيادة لمجموع المواطنين في هذه الدولة أمة، لأنه يختلف الحال ويعتبر وكأننا نتخلى عن

فكرة الأمة العربية. على الأقل إذا، يصعب من الضرورة تأسيس مفهوم  
الوطنية .

\* عبر تفكيرك هذا الخطاب القومي العربي يظهر بالدرجة الثانية التباس  
من نوع آخر، يتمثل في أنه يورخ للأمة عبر تآلفها مع الإسلام. إن لقاء  
الإسلام بالعروبة - الأمة وتوحيدها معاً يفتع من نفسه من خلال نمط واحد  
مميز من الإسلام وليس أي إسلام، إنه إسلام مذهبي خاص يورخ له  
ببدايات نشوء إسلام الدولة. ويُعلم من خصوصيته - هذا الإسلام - عبر  
إقصاء الأنسان المذهبية الإسلامية الأخرى خارج جماعة الأمة - الإسلام.  
ناهيك من المعتقدات والأديان الأخرى المختلفة؟

\*\* من الواضح أن هنالك التباساً في هذا الموضوع، ليس سياسياً  
أيديولوجياً فقط، وإنما لفظي أيضاً فيولوجي. مفهوم الأمة كان قائماً قبل أكثر  
من ألف عام، إن كان ذلك في الإسلام، أو في تاريخ أوروبا اللاتينية، ولكنه لم  
يكسره يعني ما يعنيه مفهوم الأمة اليوم. ومحاولة طرح مفهوم الأمة اليوم على  
أنه أمة إسلامية، هو محاولة إلباس مفاهيم ومعاني الحاضر على أفكار الماضي،  
هو إسقاط لمفاهيم الحاضر على الماضي. القول بالأمة تعني في أيامنا هذه  
مفهوم السيادة. مفهوم السيادة هو مفهوم حديث لم يكن قائماً في الإسلام،  
ولا في غير الإسلام، ولم تشهد الحضارة الإسلامية مثل هذا التعريف. مثلاً  
هي الأرض السياسية، مثلاً هو مفهوم الحدود، الحدود السياسية الحدود بين  
الدول لم تكن قائمة، هذه كلها مفاهيم حديثة .

عندما نقول الأمة هي مجموع المسلمين في العالم كله، فإننا نحاول أن  
نستعير مفهوم الأمة الإسلامية، الذي استخدم في عصر النبي لنسجته أو  
نقحم فيه مضامين مفهوم الأمة اليوم، وهذا غير دقيق. مثلاً نحاول مثلاً أن  
نستعير كلمة الأمة في روما كجموعة بشرية. كان مفهوم الأمة يُستخدم في  
روما القديمة. وكان يُقصد به المواطنين الأحرار وليس تعبيراً عن السيادة بتاتاً

لم يكن تعبيراً عن السيادة وقتئذ. هنا التباس لفظي ولغوي لا أكثر مقصود أو غير مقصود.. فيما عدا هذا، أي اعتبار الأمة في مفهومنا المعاصر هي هي، الأمة في المفهوم الإسلامي أو طبقاً للمصادر الإسلامية مثلما ذكرت .

خلا ذلك، هنالك محاولة لتأسيس مفهوم الإسلام السياسي أو التمدد السياسي للإسلام، استناداً للمغالطات اللفظية كذلك. فالادعاء بأن الأمة هي إسلامية، إذن يجب أن تكون هي أساس الدولة الإسلامية. هذه الدعوى لا تتلاءم مطلقاً مع مطالب وتطورات العصر الحديث .

في العصر الحديث تعتبر السيادة تعاقدية للمواطنين في الدولة، أو الدولة هي تعبير عن سيادة الشعب وحقه في تقرير المصير. والدولة بالتالي هي أقصى تعبير عن حق تقرير المصير للشعب وأشملة، وبخاصة عندما تصبغ دولة ديموقراطية ذات دستور.. إنها تمثل لحظة التماهي بين الحاكمين والمحكومين إذا جاز التعبير. ومن أجل أن يتحقق ذلك، ينبغي أن تُعيد الدولة دينياً، وأن تنزع عنها صفة الدولة الدينية، وأنا أقول أكثر من ذلك ينبغي لها أن تُعيد ثقافياً أيضاً. حتى تتحقق فيها تعددية ثقافية وليس فقط تعددية دينية. في حين أن الشعب هو مجموع المواطنين .

بالطبع فإن أحد أسلحة هذا التمدد الإسلامي، الذي يمثل في الواقع السياسي الرأسمالي حزباً سياسياً يمينياً محافظاً، يعوصه عن أزمة الفكر القومي العربي بمفهوم الأمة الإسلامية بدلاً من الأمة العربية ..

هذه المحاولة تُستخدم فيها هذه المغالطات في المفاهيم، ولكنه هذه مكشوفة تماماً. في واقع الحال، فإن كل صراعات المواطن العربي المسلم وأزمته في الدولة التي يعيش فيها تابعة ومشتقة من كونه مواطناً في تلك الدولة، وليس بصفته مسلماً ينتمي إلى الأمة الإسلامية. أعني أنه يريد حقوقاً ويريد واجبات في مُعظم الدول العربية الإسلامية، تابعة من المواطنة وموقف المواطن في هذه الدول وليس من الانتماء للأمة الإسلامية .



\* أنت ترى أن نشوء الأمة مرتبط باخلاق وتفتك المجتمع العضوي (البيروني) أولاً، ونشوء جماعة اقتصادية (أرية) تقوم على أساس المصالح الواقعية (الأنانية) للأفراد عبر ما يسمى بالتعاقد بدلاً من فكرة الانتماء السلالي.. ولكنه لا يستدعي استكمال مهام نشوء مجتمع الأمة وتشكله، وحتى عهد الأمة محديدها وتعيينها في الدولة الوطنية السيادية - الديمقراطية، انفصالاً لها عن الدين بوصفه أيديولوجية المجتمع العضوي المقبل مدني؟

\*\* نعم. لهذا يستدعي ذلك، وفي نهاية المطاف لا بد من تجسيد الدولة دينياً من أجل استكمال بناء المجتمع المدني، لكي لا تكون الدولة تعبيراً عن جماعة عضوية، بل تعبيراً عن إجماع المواطنين وإرادتهم الحرة.

التعويض عن انحلال الجماعة العضوية البيرونية يتم عبر تجسيد حقوق المواطنة في الدولة الحديثة، وليس عبر جماعة عضوية بديلة هي الطائفة الدينية. لأن هذا المفهوم في العصر الحديث لم يعد له من وظيفة إلا وظيفة أيديولوجية تحاول الجماعات والأحزاب السياسية أن تستغله، أو تحاول التيارات الأخرى أن تحييه لأغراضها السياسية.

لننسى العلاقة الدينية أو الشريعة مجرد علاقة أخلاقية للإنسان المؤمن مع الغير، علاقته الأخلاقية مع ذاته، علاقة العبد وموقفه من الخالق. هذا هو مفهوم الدين في العصر الحديث، وقد كان هذا هو جوهر الدين على الدوام، وليس في العصر الحديث فقط. إن جوهر الدين هو فكرة أخلاقية ويجب أن يبقى كذلك. وبهذا الاعتبار الأخلاقي فإن الشريعة يعني السلوك المأمور للإنسان، في نطاق حياة الفرد الذاتية، وبالعقاب يفقد الدين صفته الأخلاقية إذا ما تحول إلى أداة قسر معنوي وتضليل بيد الدولة. أنت تدرك جوهر الدين ذاته إذا ما خلطته مع علاقات القوى القائمة في السياسة..

• تقصدون عدم تدنيس الديرة بالممارسات السياسية؟

• نعم، زالمك أن جواهر الديرة الأخلاقية يكسره في تلك العلاقة الأخلاقية مع الذات من جهة، ومع المقدّس أو المطلق التعالي المتسامي من جهة أخرى. دون ذلك يفقد الديرة جواهره ليصبح علاقة براغماتية-مصلحية. إذاً، من الضروريّ تحقيق هذا الفصل، ليس لصالح المجتمع المدنيّ فقط، وإنما أيضاً لصالح الديرة نفسه، كي لا يتلوّث الديرة بمصالح الأفراد والأثنيات القائمة في المجتمع المدنيّ.

• القاطب القوميّ صاغ مفهوم الأمة انطلاقاً من تصور الانسجام العضوي لبنائها الاجتماعيّ ونسجها الثقافيّ القوميّ. من هنا، فقد أسقط هذا القاطب من حيثياته مفهوم التّشوّع والاختلاف الثقافيّ والسياسيّ والعقديّ، وحتى التعددية الأقوامية، إلا ترى أن جماعة الأمة ينبغي لها أن تتأسس أصلاً على هذا الاختلاف والتّشوّع، الذي يشكل مضمونها التاريخيّ-الواقعيّ، والإقرار بالمصالح والمجاهلات المتنوعة الكوّنة لمجتمع الأمة؟

• الحق أنه كذلك من حيث المفهوم، أما في الواقع التاريخيّ فالوضع هو خلاف ذلك تماماً. هناك توتّر مستمرّ من قبل القوميات الثقافية. خاصّة في حالة الاشتراك في اللغة نحو الوحدة وليس الانفصال.

من الناحية المفهومية لهذا الرأي صحيح، إن الأمة يجب أن تمثل ذلك. ولكن في الحالة التاريخيّة عادة ما تحاول القوميات أن تحول البعد القوميّ إلى بعد سياسيّ سياديّ. ولذلك لا نجد تطابقاً بين العملية التاريخيّة والواقع التاريخيّ وبين التركيب المنطقيّ للمفهوم. طبعاً في حالة الدّولة الديمقراطيّة يجب أن يكون هنالك مثل هذا السّعي إلى وجود تعددية ثقافيّة ضمن مفهوم الأمة صاحبة السيادة كمجموع مواطنين. إنه ينبغي أن يكون كذلك. ولكن العملية التاريخيّة قد تكون عكس ذلك، وعندئذ يجب أن نسعى في حالة قيام الدّولة المؤسسة على الانتماء القوميّ-الثقافيّ المتجانس إلى أن تكون في هذه الدّولة

بالبذات احترام حقوق الآخر المختلف، المغاير قومياً، أو المغاير ثقافياً، وأن تُعطى لهم حقوق كاملة، وأن تعتبر المواطنة هي مواطنة كاملة غير منقوصة، لأنها غير مستقاة من العضوية في القومية، حتى في الدولة القومية .

إن التسون التاريخي لدى الجماعات القومية في أن تؤسس دولاً قومية، وكمثل على ذلك الميل الانفصالي لدى الجماعات القومية-اللغوية، يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار كي لا نخلط في عالم الخيال وندعي أن الأمة يجب أن تكون متعددة الثقافات ومتعددة القوميات. لأنه في الحالات التاريخية، التي عرفناها إلى حد الآن لإنشاء الإمبراطوريات، أو الكيانات الكبرى، المتعددة القوميات، لم تنشأ أسمى ديموقراطية، مثل الإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية النمساوية، وحتى الإمبراطورية السوفيتية في الأسس القريب، كلها كانت إمبراطوريات متعددة القوميات حاولت أن تنشئ أسمى على أساس أيديولوجي (في الحالة النمساوية والعثمانية أساس أيديولوجي ديني) وفي حالة الدولة السوفيتية كان أساساً أيديولوجياً علمانياً). ولكن في جميع الأحوال ثبت أن الأساس الأيديولوجي لا يمكن أن يشكل جامعاً لأمة .

وأنا أسأل: هل تشكل المواطنة وحقوق المواطنة جامعاً للأمة؟ أنا على ثقة أنها يمكن أن تشكل هذا الأساس الجامع، لأنها-الأمة - تنبع من حقوق المواطنين وتعطي المواطن متزلة - مكانة اجتماعية سياسية في الدولة تميزه عن المواطنين في الدول الأخرى. وفي اعتقادي أنه يمكن إثبات هذا الأمر عبر الحديث عن الولايات المتحدة الأمريكية كنموذج في هذا الشأن، فالمواطنة الأمريكية هي أساس العضوية في الأمة الأمريكية، ويمكن الحديث كذلك عن سويسرا وأيضاً عن فرنسا بالرغم من وجود وحدة ثقافية وانسجام في فرنسا، إلا أنه حتى المختلف الغريب الوافد إلى فرنسا ليتخذها موطناً، يصعب عضواً في الأمة الفرنسية، مع أن هنالك تيارات يمينية فرنسية متطرفة

(الويلان) ضد ذلك. الخلاصة أن هذه الإمكانية واردة وصحيحة ولذلك يجب على الفكر العربي الديمقراطي أن يأخذها بعين الاعتبار ويركز عليها .

\* كشفت التجربة التاريخية أن الدولة القومية، التي أعلنت الوحدة القومية مطلباً أيديولوجياً رئيساً لها أصبحت أكثر تهديداً للتفاهم القومي، فقد أفرقت محيطها القومي في حروب عديدة أثارتها تحت شعار الوحدة. لعل الاستبداد الملزم لطبيعتها على المدى الطويل، هو الذي يكشف سر هذه المفارقة. فهي تفترس الأمة وتتكلم باسمها في آن. وهي ترفض الاعتراف في نطاقها الخاص بالوجود الذاتي المستقل للمجتمع المدني، وتبرر تسلطها لهذا بحماية التجانس الكياني القومي ضد أي اختراق أو مؤامرة خارجية. إنها دولة لا تعرف الطائفية ولا تكف في الوقت ذاته عن الحديث بحماسة عن ضرورة الوحدة القومية. بخلاف ذلك، ألا يبدو أكثر أهمية الرهان على دور المجتمع المدني الفاعل في هذا السياق؟

\* هذا السؤال أثرته في كتاباتي. أقول: إن المدد العربية أقيمت في مواجهة الوحدة، وواضح أنها أقيمت ضد المواطن العربي وليس اتجاه المواطن الأجنبي. لهذا بيته نظرياً وعملياً. وفي اعتقادي أصبح منه غير المسك الحديث عنه وحدة عربية منه حالة الأنظمة القائمة في العالم العربي. الأنظمة القائمة في العالم العربي قائمة على تأسيس ذاتها قطرياً، على تمصين ذاتها قطرياً، فهي لا تستطيع القيام بمهمة توحيد العالم العربي. وحتى ما تُسمى بالجامعة العربية، على الرغم من بعض أقميتها كتنظيم شكلي، لأنها تحافظ على مستوى الحد الأدنى من العلاقات بين الدول العربية، ولكنها غير قادرة على فعل شيء ملموس، إنها عاجزة، فقد وصلت إلى الأزمة. وأفرغت منه كل مضمون ولا تستطيع أن تقوم بأية مهمة أو دور، يحترمها أي بلد عربي مهما كان شأنه ضئيلاً. لهذا الموضوع محسوم، والدول القطرية تبدو عاجزة عنه ذلك .



ومر ثم يكمل السؤال في أنه: إذا أردنا أن نتحدث عن الوحدة العربية في المستقبل، تبقى هذه من شأن المجتمع المدني ومرجعته، وليس من شأن الدولة. ويتحقق ذلك أولاً، لأن الوحدة العربية قائمة أساساً على المجال الثقافي، والمجال الثقافي هو من شأن المجتمع المدني ومجاله، وليس من شأن الدولة. والوسائل الحديثة، التي أخذت الآن بالانتشار، تحكمها قوانين السوق، وهي وسائل الإعلام الجامعة والوحدة بين الأقطار العربية مُجمعة. كلها تحكمها قوانين السوق، إن كانت كذلك الملوك كالأقمار الصناعية أو التجارية. إذا، قوانين السوق بين الدول العربية، وفتح السوق العربي، وفتح المجتمعات المدنية العربية بعضها على بعض بالتبادل التجاري والاقتصادي أولاً. لأن المجتمع المدني أساسه اقتصاد السوق. ثم التبادل الثقافي... الخ قد يؤسس لوحدة ثقافية أقوى بكثير مما حاولت حتى الناصرية أن تؤسس له وهذا ثابت. نحن الآن من المحيط إلى الخليج موحدون ثقافياً أكثر مما كنا في الحقبة الناصرية. (مع أنني اعتبر نفسي تقليدياً ناصرياً، أو أحاول أن أعيد الاعتبار نقدياً لتجربة عبد الناصر).

أما فيما يتعلق بالقضية الثانية وهي: هل يرقى المجتمع المدني إلى إقامة الوحدة السياسية العربية؟ في اعتقادي لا يستطيع تحقيق ذلك فقط عبر الدولة، وأعني بذلك أن الدولة لا تستطيع أن تنشئ بمفردها وحدة سياسية تسمى أمة عربية، فهي تستطيع أن تنشئ وحدة اقتصادية أو ثقافية، ووحدة سياسية عربية غير ممكنة إلا إذا أصبحت شأن المجتمع المدني هي ديمقراطية الدولة القطرية. وفي يقيني أن عملية توحيد الأقطار العربية اليوم يجب أن تمر عبر ديمقراطية الدولة، لا المجتمعات، لا يوجد مجتمع ديمقراطي واحد في أي بلد من العالم، ذلك أمر ممنوع. الدول هي الديمقراطية هي سيادة القوى، سيادة القاشين من نوع معين ..

على أية حال عبر المجتمع المدني، عبر ديمقراطية الدول العربية، قد تؤدي في نهاية المطاف، إذا أريد لهذه الأمة الحياة، أن يؤدي إلى توحيد طوعي فدرالي أو كونفدرالي... إلخ بين الأقطار العربية وهذا ما يجب أن يتحقق، لهذا حتى في نظري إلا إذا أردنا أن يبرهننا التاريخ نهائياً، لهذا يجب أن يحصل لأننا أمة واحدة، وأنه حتى ولو لم نكسر أمة واحدة، فنحن جغرافية واحدة تاريخ وثقافة واحدة. ففي حالة أوروبا بدون كل ذلك استدعوا الوحدة ..

\* أخيراً كيف تسوغ برونز وانتشار مفهوم المجتمع المدني بهذه الكثافة في الخطاب السياسي والثقافي العربي؟

\*\* ينتشر مفهوم المجتمع المدني في حلقات. في عصور مختلفة، منذ القرن الثامن عشر عبر مراحل مختلفة، وتمايزات متنوعة انتشر هذه المفهوم. إنه تعبير عن مراحل مختلفة في تاريخ الفكر الإنساني. لذلك ليس له مفهوم واحد، أو دلالة واحدة. وكل من يحاول أن يلتبس دلالة واحدة لا يفقه ما يقول. فالمجتمع المدني في مرحلة معينة عبر عنه التمايز بين المجتمع والدولة فقط، وفي مرحلة أخرى عبر عنه تمايز الفرد والمجتمع، وفي مرحلة ثالثة عبر عنه تمايز السلطات... إلخ، إن كل فرز في تاريخ الفكر السياسي يتخذ علاقة الفرد بالمجتمع، الدولة، شكل تقدم نحو مجتمع مدني أو مجتمع أكثر مدنية إذا أردت .

وفي الحالة الأخيرة، كان الداعي إلى إعادة المجتمع المدني إلى الحياة، هو انهيار المنظومة الاشتراكية، وبدء الرهان على قوة المجتمع بعد انهيار الدولة، خاصة على أثر تنظيرات حركة التضامن البولندية، التي اعتبرت تعبيراً عن المجتمع المدني قبل انهيار الدولة الاشتراكية. لهذه الحركة التي قاومت الدولة بوسائلها النقابية المختلفة مما أدى إلى انهيار الدولة .

بطبيعة الحال لم يكن هذا الوضع قائماً إلا في ألمانيا، ولا في رومانيا، ولكنه تم تعميم تجربة وتنظيرات نقابة التضامن البولندية. ومنه وقتها عاد مفهوم

المجتمع المدني إلى الظهور في الأدبيات الأكاديمية كمحاولة منه قبل اليسار لفهم ما يدور حوله، ولعل اليسار كان لديه أدوات كافية ليفهم ما يدور وما يحدث - كما أعتقد - في العالم الاشتراكي في الوقت الذي لم يكن خصوم الاشتراكية يملكون هذه الأدوات حقيقة.. وهنا سخرية القدر المتمثلة بأن اليسار وحده كان قادراً على فهم ما كان يجري في العالم الاشتراكي. كون ما حصل في العالم الاشتراكي هو أدق تعبير على أن علاقات الإنتاج صارت عائقاً أمام تطور القوى المنتجة، وكان عليها أن تنهار. وليس في حوزة أحد من أصحاب النظريات الاجتماعية أداة مثل هذه لفهم ما جرى. من هنا كله نفهم أن المعسكر الاشتراكي انهار وهزم في معركة تطور قوى الإنتاج مع الغرب، وذلك لأن رأسمالية الدولة التي هيمنت في دول المنظومة الاشتراكية كانت من أسوأ أنواع الرأسمالية وأكثرها تخلفاً.

لو كان اليسار يساراً حقاً وغير تابع وموال للاتحاد السوفييتي والدولة السوفيتية، لاستطاع أن يرى حالاً أن رأسمالية الدولة هي رأسمالية متخلفة وليست اشتراكية وهي أسوأ أنواع الرأسمالية. ولكنه بدلاً من استخدام هذه الأدوات تم استحضار المجتمع المدني، وهذا ليس بالأمر السيء، بشرط أن نرى أنه مؤسس على عملية تاريخية طويلة، ويجب ألا نحرر هذه العملية وألا يؤخذ في النهاية كتقليعة..





حامد خليل

# الخطاب القومي ومسألة الهوية\*

حامد خليل، أستاذ الفلسفة بجامعة دمشق، مفكر قومي عربي، له  
أبحاث عدة بهذا الشأن. عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية سابقاً.  
رئيس مركز البحوث والدراسات الاستراتيجية بدمشق .

---

\* نشر هذا الحوار في صحيفة (الكفاح العربي، ٢١ / ٧ / ١٩٩٨) بيروت .



متباينه وجهات النظر حول مسألة الهوية، في الساحة الثقافية والسياسية العربية وتتعدد، على نحو يبدو كثنى المجتمع العربي حامل لهويات مختلفة، وليس مجتمعاً تشكل الهوية الواحدة نسيجه الثقافي والاجتماعي. ما هي في نظركم أبرز التيارات الأيديولوجية الرئيسة القائمة على هذا الصعيد؟

**\*\* في الواقع يمكن الإشارة إلى خمسة تيارات أساسية. الأول يتنصل في الفكر القومي الكلاسيكي الذي برز في مواجهة التركة الثقيلة التي خلفها الاستعماران العثماني والأوروبي، وانصبّ اهتمام مفكرين هذا التيار على إيقاظ صور الماضي وحثّ الشاعر القومية في النفوس. وكانت النتيجة أن اصطبغت دعواتهم القومية بصبغة ماضوية تسمّر عندها الفكر القومي منذ ذلك التاريخ وحتى اللحظة الراهنة، إلا في حالات نادرة جداً. وبالرغم من التحولات التي تمت والتغيرات فإن هذا الفكر لم يتزحزح عنه موقفه، ولم يقم بأية مراجعة نقدية، وظل يعاند التاريخ، ولم يعبأ بالواقع، وظل مستغرقاً في تأملاته، ومستسلماً لترعته الإرادية.**

إلى جانب هذا التيار، تشكل شيئاً فشيئاً تيار آخر جعل من القطرية هوية جديدة تحمل محل الهوية القومية العربية وترقى بالكيانات القائمة إلى مستوى الأمم. وقد ظهر هذا الفكر في كل من مصر ولبنان وتونس وعلى لسان مفكرين ذوي مكانة اجتماعية وثقافية مرموقتين، ويظهر مجدداً الآن في أقطار أخرى من الوطن العربي.

كذلك يوجد تيار ثالث مناقص للقومية، ولصالح هوية أشمل لا حدود جغرافية لها هي الهوية الإسلامية. وقد انطلق بعض رموز هذا التيار في دعوتهم هذه من قاعدة عقيدية مؤداها أن القومية مقولة علمانية تناقض

العقيدة والدينية، وأن أواصر الجنس واللغة والمصالح المشتركة إنما هي عوائق زائلة وعابرة، وأن الحضارة لم تكن في يوم ما عربية وإنما كانت على الدوام إسلامية، ولم تكن في يوم ما قومية، وإنما كانت عقيدية. لهذه كانت وجهة نظر سيد قطب في معالم في الطريق. الأخطر من ذلك أن هؤلاء ردوا التَّرعَة القومية إلى مصادر عقيدية مقابلة لها، كالصليبية أو الصهيونية، وأن هذه التَّرعَة القومية هي من صنع المؤسسات التبشيرية أو المنظمات السرية، وأن رواد هذه المنظمات هم الذين روّجوا للتَّرعَة القومية العربية في بلاد الشام والطورانية في الأناضول... إلخ .

وقد بلغ التطرف عند بعضهم الآخر إلى حدّ اتهام الدعوة إلى القومية العربية بالكفر الصريح، وهذا ما نجده في وثيقة رسالة الإيمان لمصالح سرية وأيضاً اتهام كل من انتسب إلى حزب عقائدي وكل من اعتنق فلسفة غير دينية إسلامية، بالتهمة نفسها، وبالأرو. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يوجد داخل هذا التيار من يدعو إلى التعامل مع المنطقة كوحدة ذات مصالح، وهوية مشتركة، ودفعها باتجاه تحقيق الوحدة العربية، مثلما يدعو إليها راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة. كذلك يوجد من يدعو إلى التوفيق بين العروبة والإسلام، وهذا ما يتجه إليه السوداني د. حسنة الترابي .

ويوجد تيار رابع يدعو أيضاً إلى الهوية نفسها، ولكن على أساس وحدة الطبقة في العالم بدعوى أن الدعوة إلى هوية قومية إنما هي دعوة سوفينية هي من خلفات الفكر البورجوازي، أطلقتها البورجوازية الأوروبية للحفاظ على مصالحها عبر الهيمنة على شعوبها وتسويغ استعمارها للشعوب الأخرى. غير أنه يقوم الآن بمراجعة نقدية صريحة أحياناً وخجولة أحياناً أخرى لتلك الفكرة .

ومجدداً وبسبب حالة التذرر الذي يعانيه المجتمع العربي بدأت تظهر في الساحة العربية دعوات جديدة تتخذ من الإثنية والعرقية هوية جديدة



لها. ناهيك عن الدعوات الناشئة الإقليميّة، كالشّرق الأوسطية، والشرق الإقليميّة... إلخ .

\* كيف تفسرون تعدد الرّؤى هذه وتنوعها في النّظر إلى مسألة الهويّة في المرحلة الرّاهنة؟

\*\* في نظري إن تعدد التّيارات وتناقضها في النّظر إلى مسألة الهويّة في المرحلة الرّاهنة، إنّما تعود إلى عاملين أساسيين. عامل ذاتي تعلّق بطبيعة النخب، التي تقوم التّيارات الفكرية، ومنه تمّ نتج وتحكّم باليات تفكيرها. وعامل موضوعي يتصل بالوضع العربي، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً .

ففي الحالة الأولى، نجد أن الأولوية في عملية صياغة الفكر وإنتاجه لم تمنع لقراءة الواقع العربي، من أجل صياغة المشروع المجتمعي العربي الشّامل. ولأنما أعطيت تلك الأولوية، ولا تزال، لتسويغ القوالب الجاهزة، التي تتشكل مرجعيات قارة لتلك التّيارات ومنه تمّ نظرت إليها على أنها صيغة نهائية ناجزة، تكونت مرة واحدة وإلى الأبد. وعليها أن تقدّ الواقع، كل الواقع، على تابوتها البروكستي .

أما فيما يتعلّق بالعامل الموضوعي، فمنه الواضح أن الوضع العربي الرّاهنة عموماً، وما تنطوي عليه من إخفاك على كل صعيد، هي من النوع الذي لا يمكنه إلا أن يقود إلى إشارة واستيقاظ أنماط الانتماءات الأخرى المغايرة للهويّة القوميّة، كالانتماءات الإثنيّة والقطريّة والطائفية... إلخ. فالأنظمة العربية المستعصية بالسلطة السياسيّة استطاعت أن تعطل دور المواطن العربي وتقلّله عن أي فعل سياسيّ وطني، وعملت على الدّوام، وبهدف المصادرة على وعيه الوطني والقومي، على إحياء كل الولاءات الماضية لديه الما قبل مجتمعية وإثارة انتماءاته الطائفية والعشائرية والقبلية والإثنيّة وغيرها، كهويّة سياسيّة بديلة. وأعجبت هذه الأنظمة القطريّة أيضاً، عن وضع وتأسيس استراتيجيّة سياسيّة عربيّة مشتركة، عبر تنفيذ وتكريس الحالة

القطريّة السّياسيّة، إدامة لأنظمة حكمها. ناهيك عن السّياسات الاقتصاديّة والاجتماعيّة السيئة. وبالنتيجة إن الشعب العربي أمام حالته العربيّة المأزومة والمهزومة، سلّم بأن القوميّة العربيّة هي السبب فيما آل إليه، وفيما هو قائم منه نرد اجتماعي وسياسي وثقافي.. والخلاصة أن هذا الوعي التراثي والمأزوم، يحكم الواقع العربي، هو الذي مهد لاستيقاظ أنواع الهويّات الزيفيّة بالمعنيين المنطقي والتاريخي، وأنماط الولاءات والانتماءات المتنوّعة، التي لا نصب في خانة تشكّل الهويّة العربيّة الواحدة..

• ولكنّنا نأخذ مسألة الهويّة القوميّة في الفكر القومي الكلاسيكي، إلى المروحة ميتافيزيقيّة حول الماهية المعطاة قبلياً، بمعنى أن هذه الهويّة هي هويّة منجزة سابقاً، بل تتجاوز السّيرة التاريخيّة وتتعلّق على تغيّراته الواقعيّة؟

• نعم، ربما لهذا صحيح، من وجهة نظر محدودة. فهنا هوذا من النظر إلى الهويّة على أنها حصيلة التطور والأحداث التاريخيّة السالفة والرّاهنة، كما ستكون مُستقبلاً، عمت هذه الرؤية عند بعض أصحاب الفكر، بحيث أصبحت رسالة الأمة وهدفها محدودين بإماطة اللثام عن ذلك الجوهر القابع في بدء التاريخ، الذي حجبته عن وعينا ووجداننا الأحداث المزاكمة، ولحقه من التّشويه والزيف ما يستدعي القيام بفعل ثوريّ، لتطهيره وإزالة الركام عنه حتى يصعب نقياً كما كان.

الصّحيح في نظري، هو أن هويّة الأمة ليست معطى جاهزاً أو نهائياً، وإنما هي سيادة تاريخها الذي ما فتئ يتكوّن ويتطور بتجارب النّاس ومعاناتهم وتطلّعاتهم. وهذه الهويّة تتشكّل بالاحتكاك الدّائم، سلبيّاً أو إيجابياً، مع الهويّات الأخرى المتأخّمة لها، التي تدخل معها في تغيّرات من نوع ما، وتفاعلات معقدة ثقافيّة، سياسيّة، اقتصاديّة، اجتماعيّة. من هنا نحن ننبذ التّصور التالي عن الهويّة، التي تتحول إلى مقولة ميتافيزيقيّة ثابتة لا تطالها

التَّغْيِيرَات. عبادتها التَّجَانُس في الأصل أو العروق. والتبّات الثقافيّ، والسُّكُون الروحيّ... الخ .

وعليه أخلص إلى القول بضرورة النَّظَر إلى الهوية ليس من موقع ما كانت عليه، وإنما من موقع ما نطمح إلى أن تكون. أي من موقع المسؤوليات التاريخية الواقعيّة، الرَّاهنة والمستقبلية، ومن موقع مستلزمات عصرنا التي يستعين علينا التصدي لها وللمسؤولياتها. ولهذا يفترضه أولاً، نقد التَّزعة الماضوية-السلفيّة، التي ينوء الفكر العربي بحملها الآن، التي تجرد الهوية المتأريخيّة مرجعية لها فيها، إذ جعلت هذه التَّزعة الفكر العربي ينهك في جلّ تاريخه بتشكلات الماضي ومشاحنته العقيدة على حساب الانشغال بتشكلات الرّاهنة ومسؤولياته الساخنة .

\* هنا ينشأ سؤال أكثر أهمية، هو عما إذا كانت الأزمة الرَّاهنة هي حقاً أزمة انتماء، وبالتالي أزمة هويّة، أم أنها إخفاق القوى والفئات الاجتماعيّة القائدة للتَّجَمُّع العربيّ؟

\*\* أقول في البداية إن العرب ككيان بشري وثقافيّ حضاريّ راقص، نتاج عملية تاريخيّة طويلة أسهمت عوامل عدة سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة... الخ في تكوينه على هذا النحو أو ذاك. إنهم العرب في الحالة القائمة، محصلة لسلسلة مقدمات مادية تاريخيّة وشروط واقعيّة كان لها الدور الأكبر في صياغة هويتهم على نحو تعايش وتفاعلت فيها انتماءات عديدة ومُتنوّعة. ولهذا يعني أن الهوية هي ليست مطلقة وإنما نسبيّة تاريخيّة، محدودة بمعطيات عصرها وعوامله المؤثرة .

لهذا الأمر يقودنا إلى تأسيس فكرة الهوية في ارتباطها بالمعطيات والشُّروط الاجتماعيّة - التاريخيّة. فمنه التَّابِت أن الانتماء إلى الهوية القوميّة يقفز إلى واجهة الأحداث والأفكار، كلما تعرضت الأمة لأزمة أو خطر أو لماز تاريخيّ في سيرتها، كما حدث أعوام ٤٨، ٥٨، ٦٧، ٧٣، والآن. ولهذا ما

يسوغ لنا الادعاء بأن نمة هويّة عربيّة عامة مُشتركة، تمثّل القوم الأساسيّ للشخصيّة العربيّة. وهذه الهويّة تفتني وتنزاد تطورا وتعقيدا في مسيرتها وحركتها التاريخيّة. إنها ليست ثابتة .

وإذا صغ هذا الزعم، فيمكن القول على هذا الأساس، إن الأزمة الرّاهنة هي ليست أزمة هويّة بقدر ما هي أزمة اجتماعيّة سياسيّة، تعبر عن نفسها وتجد صداها في مسألة الهويّة .

هل حقّا بات مفهوم الوحدة العربيّة، قابلا للاستفتاء اليوم، أكثر منه أي وقت مضى. بمعنى أن هذه الدعوة فقدت ضرورتها التاريخيّة أمام الدعوات البديلة كالشّرق الأوسطية والترعات الإقليمية الأخرى، ومنه خلال الاتجاهات المضادة للهويّة كالترعات القطريّة مثلا؟

إنّ تباينه وجهات النّظر السالفة، وتعدد الاتجاهات في الفضاء الثقافيّ والسياسيّ العربيّ حول مسألة الانتماء والهويّة، يوحي بأن كان هذا الانقسام أخذ يتشكّل ويترسخ على حساب الخطاب الوحدويّ وتنشيطه، ويدفعنا إلى الاستنتاج بأن المشروع الجنمعيّ الوحدويّ العربيّ المشرك، لا يعاني من أزمة فقط، وإنما إلى الاعتقاد أمام حالة التذرر لهذه بأن هذا المشروع قد فقد أسسه وضروراته التاريخيّة في النّهاية .

والواقع، أن هناك علاقة جدلية، متضايقة، بين الحالة الأولى حالة التنشيط والانقسام من جهة، وبين الاستنتاج الأخير. أضف إلى ما سبق، الحالة الجديدة التي نشأت على أثر التطورات والتحوّلات، التي شهدها الساعات العربيّة والعالميّة، وخاصّة بعد حرب الخليج الثانية وانتهيار الاتحاد السوفياتيّ، أسفرت عنه بروز آراء جديدة وعززت من توجهات قديمة إزاء مسألة الهويّة والوحدة . فاستجابة لفكرة التّحوّل، التي حاولت الصهيونيّة إيهامنا بمحدثه في أيديولوجيتها، حاول بعضه المتقفين العرب، انسياقا مع هذا الوهم، حرف تيار الثقافة العربيّة عن مسارها، ودفعها باتجاه التخلي عن الطالب القوميّة



والوحدوية لصالح هوية مُختلفة أكثر شمولاً، هي ما أطلقوا عليه اسم الهوية الإقليمية أو الشرّ الأوسطية. وقد أسسوا مشروعهم لهذا بالاعتماد على عدة ركائز، منها إيهامنا بأن نمة انجماً غالباً في إسرائيل يعتمد على مراجعة وتقييم الصهيونية، عقيدة وفكر وسلوكاً، برؤية نقدية تأخذ في اعتبارها التغيرات الإقليمية والدولية، بهدف إعادة بلورتها شكلاً ومضموناً بحيث تنفّس إلى المشاركة والمساهمة في إنتاج هوية ثقافية لسون إقليمية كبيرة .

وعليه، وحتى لا نكون أقلّ تفهماً- كما يدعي هؤلاء- واستجابة لروح العصر من الصهيونية، فقد وجدوا أنه يتعين علينا اتخاذ الموقف النقديّ نفسه، وتغيير مطالبنا الوحدوية أو استبدالها على أساس إعادة النظر في مفهوم الهوية نفسه. وهكذا نستعيد عافية العروبة- كما يزعمون- وحيويتها في ضوء التجارب والتغيرات معاً. وفي الوقت نفسه نشارك الآخرين بقوة في بلورة الهوية الثقافية للسون الإقليمية الكبيرة في الشرّ الأوسط .

أما الركيزة الثانية، فإنها تقوم على نبش كل ما هو سلبي في تاريخنا، لإقناعنا بأن الهوية العربية، التي ندعو إلى التثبيت بها ما هي إلا وهم عالم، وأن الوحدة العربية، التي أضعنا الوقت في نشدانها والعمل على تحقيقها، ليست سوى سير بعكس تيار العصر. لم يخصص من روائه سوى الخيبة والفشل. ولذلك فإنه لا أمل للعرب في أن تقوم لهم قائمة بعد اليوم، إلا بالاندماج كاسم -وليس كلمة واحدة- في منظومة إقليمية تأتي في مقدمتها المنظومة الشرّ الأوسطية .

إلى جانب هذا ينبغي أن ننوه، مجدداً باقتضاب، إلى تيار آخر ظهر وتشكل وأخذ يحتل هيزاً هاماً في الساحة الثقافية العربية أخيراً، تيار يجعل من القطرية هوية جديدة تحمل محل الهوية العربية، وترقى بالكيانات القائمة إلى مستوى الأمم، عبر إرجاعها إلى حقب إثنية تاريخية ماضية،

كالفينيقية والفرعونية. وقد ظهر لهذا التيار، كما أشرنا منه قبل، في كل من مصر ولبنان وتونس .

أخلص من هذا كله إلى الإقرار بأن مشروع الوحدة العربية لا يزال يشكل مطلباً تاريخياً ملحاً، ويملك من الحيوية والأهمية في الآفاق المستقبلية، وبخاصة في عصر الكتل الإقليمية، مقداراً كبيراً من الضرورة، ومثلنا على ذلك المشروع الوحدوي الأوروبي. ثانياً، إن تحقيق هذا المشروع ليس رهناً بالثروة الإرادية للأنظمة الفردية العربية، بقدر ما هو رهـم بإرادة الشعب العربي التاريخية، الحرة .

فكرة الانتماء للأمة تؤسس في الفكر القومي الكلاسيكي، على مصادر إثنية - عضوية، أكثر منها إلى الانتماء الاجتماعي والحضاري. إلا تمثل هذه الرؤية تناقضاً مع الدعوة إلى الدولة القومية الديمقراطية البديلة، المؤسسة على فكرة التعاقد الاجتماعي؟

\*\* لقد برزت في الفكر القومي الكلاسيكي هذه الثروة، التي اتخذت من الانسجام العرقي هوية سياسية، وحتى ثقافية، للقومية العربية على حساب إغفال وقائع تشكل التاريخ العربي وتكونه. والأحداث والتفاعلات التي أسهمت في ذلك، وبسبب الطبيعة الميتافيزيقية لهذه الثروة، التي تجاهلت معطيات التاريخ وعلوم الإنسان، لم تنظر إلى الأمة إلا بوصفها متجانسة مكونة من أصل واحد، ومن ثقافة مشتركة واحدة، وحتى من سلوك أخلاقي وسجايا واحدة، مهمل الفوارق والتنوعات بين أبنائها باعتبارها فوارق عرقية، زائفة، زائلة لا تنتمي إلى ماهية الأمة .

لقد أدى هذا الإنكار للتباين والتنوع إلى أن أصبحت فكرة التنكر للذاتية الثقافية للجماعات المختلفة والمتنوعة، الكوينة لجماعة الأمة الواحدة، هي أساس الممارسات السياسية في الدولة العربية. الأمر الذي أنقضى عملياً

إلى بناء السياسات العربية على غش متبادل وريبة، أي على خدعة تعكس في الواقع جو الحرب الكامنة في كل صراع سياسي عيس الجذور .

أما فيما يتعلق بمضمون عملية التوحيد القومي في دولة قومية ديموقراطية، فإن هذا الفكر مجاهل واقعة التعدد والاختلاف في المجتمع العربي. إذ بدلاً من النظر إلى انقسام هذا المجتمع إلى قبائل وعشائر وجماعات إثنية وأديان ومذاهب وطوائف ومتحدات إقليمية مغلقة وطبقات وسرائع اجتماعية، على أنها واقعة تاريخية يتعين البحث في عملية تجاوزها في إطار من الوحدة العليا، التي تقبل بالتنوع داخلها وتأخذ به. نراه يكتفي بتوجيه الإدانات الأخلاقية لها، دون القيام بدراسة علمية دقيقة لعملية تشكيلها وكيفية تجاوزها .

ولقد أدى ذلك إلى إقصاء فكرة المواطنة التي تعبر عن حرية التعاقد وسيادة الشعب في الدولة العربية. وبالنتيجة أُلحس التنوع الثقافي بالتنظيم السياسي الأحادي بدعوى انسجام الهوية واتساقها، إلى أن أصبحت الهوية الثقافية القائمة على التنوع ملحقمة بالهوية السياسية القائمة على التسلط. وبالتالي تحولت الأخيرة إلى أداة صالحة للاستخدام السياسي اليكيافيلي كلما بدا ذلك لأصحاب الصالح ضرورياً. ولا شك أن ذلك يتناقض مع مشروع الدولة الديمقراطية القومية، المؤسسة على فكرة التعاقد الاجتماعي .





صادق جلال العظم

## العرب والمتغيرات العالمية\*

مفكر سوري بارز. أستاذ فلسفة في جامعة دمشق. تراس قسم الفلسفة فيما بعد. عمل باحثاً في عدة مراكز للبحوث. أستاذ في الجامعة الأمريكية ببيروت. أستاذ زائر في عدة جامعات دولية. له العديد من الكتب والإسهامات الفكرية، منها كتابه الشهير (نقد الفكر الديني) ١٩٦٩، وأيضا (ما بعد زهنية التحريم) ١٩٩٧.

---

\* نشر هذا الحوار في صحيفة السفير اللبنانية، العدد ٨٠٧٣، ١٧ آب ١٩٩٨.



\* برز في السنوات الأخيرة اهتمام عام بمشكلة العولة، وبخاصة في العالم العربي. نرى هل يشير هذا الاهتمام بالعولة كمفهوم، إلى صحة استخدامه، ألا يشير تداوله التباساً معرفياً وأيديولوجياً؟ السؤال يتصل هنا بضبط المصطلح وتحديدته؟

\*\* لماذا برأيك يجب أن يشير مصطلح العولة التباساً؟ فعندما نكون أمام حدث أو ظاهرة ما لا بد من مفهوم أو مصطلح ما نستخدمه لنشير أو نعبر عنه الظاهرة. وهذه المشكلة واجهناها ولم نزل، منذ وقت طويل، فعندما يفد إلينا مثلاً اختراع جديد أو سلعة أو اكتشاف نحاول أن نجد له مصطلحاً يعرفه، ومنه بين عدة مصطلحات أو عبارات واحد أو اثنين يصبحان متداولين وشائعين للإشارة إلى هذا الشيء، أو الظاهرة الجديدة. وهذا يتوقف إلى حد ما على عدة أمور مثل سهولة لفظ المصطلح ومرونة تداوله.. h. الخ .

أما بالنسبة للعولة كظاهرة، فقد طرحت أيضاً كلمة الكوكبة أو الكونية للإشارة إليها، وكلمتها ترجمة عن أصل إما فرنسي أو إنكليزي. وأنا أرى أن كلمة العولة هي الأسهل والأكثر شيوعاً الآن من المصطلحات الأخرى. المصطلح بذاته لا يشير أي التباس، السهم الذي يحمله هذا المصطلح من معان ومضامين وأفكار، وما يحمله من تفاسير وتعديلات.. فإذا قال أحدهم الكوكبة لا مانع لديّ، بيد أنه هناك مشكلة لغوية بالنسبة إلى اللغة العربية. فحينما نقول كوكبة لا نعني بالضرورة كوكب الأرض، نعني أيضاً الكواكب الأخرى. بينما في اللغة الإنكليزية عندما نقول **Globe** نعني الكرة الأرضية تحديداً، لذلك عندما نقول **Globalization** فإنها تعني أو تشير دائماً إلى الكرة الأرضية. لكن عبارة الكوكبة، المشتقة من كوكب ليست شائعة باعتبار

الكوكب لا يشير في العربية فقط إلى الكرة الأرضية، كما هو الحال في اللغة الإنكليزية. وأعتقد أن هذا شبيه بوضع اللغة الفرنسية من هنا استعمل الفرنسيون كلمة Mondialization من Mond العالم. ومن هنا جاءت كلمة العولمة. على كل لا تهمني كثيراً قضية المصطلحات بقدر ما يهمني المصطلح كشيء أداتي، المهم إيصال الفكرة وتحليلها وفهمها ولهذا هو المقصد من وراء استخدام المصطلح.

\* تتأسس العولمة على تصدير رؤوس الأموال فضلاً عن التقنية، ما الذي يميزها عن الإمبريالية التي كان تصدير رؤوس الأموال من أبرز سماتها؟ هل تمثل مرحلة نوعية تالفة لسريعة النظام الرأسمالي العالمي، ما هي أبرز خصائصها النوعية؟

\*\* تصدير رؤوس الأموال مسألة قديمة، وأنت تعرف أطروحتي عن العولمة، ولا يتسع المكان هنا للتفصيل (انظر مجلة الطريس، تموز/ آب ١٩٩٧).

إن العولمة كظاهرة وواقعة لها جوانب متنوعة ومعقدة، وذكرت أنت أن الكتاب يرون في العولمة أشياء مختلفة. وبرأيي إن ذلك أمر طبيعي إلى حد ما، لأن كل باحث أو مفكر لما يعالج هذه الظاهرة فإنه يركز أحياناً على جانب من جوانبها دون الأخرى. فهناك من لا يرى فيها إلا تصدير رؤوس الأموال أو التقنية. إلخ. لكنه العيب الوحيد في هذه النظرة هو أنها كانت أحادية الرؤية، وعندئذ لا يكتشفون فيها شيئاً جديداً، ولهذا غير صحيح بطبيعة الحال. فإذا كانت مجرد تقنية أو تصدير رؤوس أموال أو... إذاً لماذا كل هذا الكلام والحديث الكثيف عنها!!! لا بد من أن هناك شيئاً جديداً ونوعياً في هذه العملية، حتى نناقشها بهذا القدر من الاهتمام والاتساع والكثافة والقوة. ومن



هذا القبيل يرى البعض فيها أنها جعلت من العالم قرية صغيرة بالاعتماد على سرعة الاتصالات مثلاً، وهذه أيضاً نظرة نسبية جداً، لأن أي اختراع جديد أو اكتشاف منذ القرن التاسع عشر كان يُظهر انكماشه العالم بحيث يبدو أشبه ما يكون بقرية صغيرة. فإذا نظرت إلى البيان الشيوعي ستكتشف أن ماركس اعتبر العالم كأنه أصبح نقطة واحدة موحدة باختراع التلغراف. وشبهه بهذا الأمر اختراع التلفون وكذلك السفينة البخارية بدلاً من الشراعية... الخ .

• إذاً، ما هو الأمر الجوهرى والنوعى في هذه الظاهرة؟

\*\* أعتقد أن ما سبق هو الشيء الظاهري السطحي بالنسبة لعملية العولة، ومن هذه الناحية هي تسريع للأشياء التي كنا نعرفها. اجتهادي في هذا مفصل في الأطروحة (انظر العدد المذكور مجلة الطريق) كانت المرحلة الإمبريالية، كما حللها لينين، تصدر نوعاً معيناً من الرساميل، الرأس المال المالي بتعبير لينين. وكانت موجهة بشكل رئيسي إلى الصناعات الاستخراجية. فعندما نراجع الكتب الكلاسيكية حول هذا الموضوع، نجد أن الرساميل كانت تذهب إلى الأطراف وتوظف مثلاً في المناجم وفي الطرق، في القطاعات الخدمية وفي المرافئ. واستمر الأمر على هذا المنوال حتى الحرب العالمية الثانية النقلة النوعية التي تميزت بها العولة الآن تتحدد باعتقادي في انتقال رأس المال الموظيف في عمليات الإنتاج في المراكز للإنتاج في الأطراف، وليس فقط في العمليات الاستخراجية أو الصناعات الاستخراجية. طبعاً هذه لا تزال في بداياتها .

• إذاً، أنت تؤرخ لبداية العولة بعد الحرب العالمية الثانية؟

\*\* أنا لست مؤرخاً اقتصادياً، لكن من خلال قراءاتي واطلاعاتي يبدو أن هذه النقلة بدأت مع الحرب العالمية الثانية.

## • أم مع أزمة التسيّسات الاقتصادية؟

• أحياناً كثيرة الظواهر تبدأ دون أن نلاحظ مباشرة وعندما تتبلور تبدأ بالبحث عنه بداياتها وجذور لها .

• كما يبدو فإن الحرب الباردة عملت على لجمها وتعطيلها وتأخير ظهورها؟

• لهذا صحيح، لقد أجمت الحرب الباردة انطلاقتها وعطلتها، ولذلك قلت في مقالي، إن كثافة الحديث عن العولة صار في الوقت الذي دخلت فيه منظومة الدول الاشتراكية أزمستها الكبيرة وانهارت، بدأت كأن هذه العقبة أزيلت وخرجت بعدها العولة. بتعبير آخر، إن الاهتمام العالي واليومي المكثف بها لم يتفجر حقاً إلا في لحظة زوال الاتحاد السوفييتي المفاجئ منه الوجود. وبالتالي لم ينصب الاهتمام على العولة بالشكل الذي نراه في هذه الأيام إلا بعد إزالة المانع الأخير المتبقي في وجه انفلاتها منه عقابها، وفي وجه اندفاعها على النحو الذي نختبره الآن .

أمثلة بسيطة على ما سبق، تستطيع الشركات العملاقة العابرة للجنسيات والقارات منه موضوعة أجزاء منه عملياتها الإنتاجية في الصين وأجزاء أخرى في المكسيك وثالثة في كوريا ورابعة في إسبانيا وخامسة في إسرائيل وهكذا... وهكذا حيث تحمل الوحدات الإنتاجية والصناعية الفرعية والبعثرة في أكثر منه بلد وقارة ومكان محل الوحدات الإنتاجية الصناعية التقليدية العملاقة في بلدان المركز. ومن هنا الأهمية القصوى التي تكنسبها كل منه ثورة الاتصالات وثورة المعلوماتية والكمبيوتر وأشباهها. إن شعار USA أو Made in Germany قد تحول إلى شعار دون حقيقة أو محتوى. في ظل العولة يصعب الأساسي هل البضاعة هي منه صنع شركة IBM أو منه صنع شركة PUMA أو شركة NIKE؟

• هذا يعني أن النظام التaylorي أو الفوري للإنتاج قد أصبح بدائياً..؟

• طبعاً، أصبح بدائياً، وأكثر منه ذلك، وصار الانتقال السريع لمؤسسات الإنتاج من منطقة إلى أخرى أكثر أهمية وحيوية. مثلاً، لنفترض وجود محطة فضائية للبت في قطر وفي العادة تكون ذات رأسمال متعدد الجنسيات، إذا ما ضايقته حكومة قطر تنتقل إلى روما.. إلخ أو تذهب إلى لندن أو إلى دبي عندئذ يمكنها أن تعمل بسهولة أكثر وهذا المثال طبعاً لا يتصل بعمليات الإنتاج المباشر.

مثال آخر، السلعة التي تشتريها من السوق من صنع IBM يمكنه أن تكون مصممة قد تمت في مكاتب IBM في كاليفورنيا، في الوقت الذي يجري فيه بناء هيكلها الخارجي في معمل IBM في البرازيل. كما يمكنه أن تكون IBM قد استخرجت موادها الأولية وصنعتها في الأرجنتين. في الوقت الذي كان يجري فيه تصنيع قطعة أخرى في وحدات إنتاجية تابعة بشكل أو بآخر لـ IBM في تايوان وتايلاند وسنغافورة إلى أن يتم تجميع ذلك كله في ورشة للشركة نفسها في ماليزيا مثلاً!

• تعني هنا أهمية رأس المال والسلعة أو مثلاً يقال عادة بأنه لا وطن لرأس المال (الثروة)؟

• هذا صحيح. قرأت ذات مرة إحصائية بخصوص هذا الأمر، إذا اقتنى أمريكي سيارة في نيويورك بـ ١٠٠٠٠ دولار، وهذه أرقام افتراضية وليست واقعية، يذهب ٢٠٠٠ دولار إلى كوريا لأن هناك أشياء مصنوعة في كوريا و١٠٠٠ دولار إلى تايوان. إضافة إلى ذلك قد يذهب جزء من المبلغ إلى دولة أفريقية ما.. وجزء فقط منها يذهب إلى أمريكا. في الأربعينات عندما كان الأمريكي يبتاع سيارة شيفروليه كان يفترضه أن هذه البضاعة مصنوعة في الولايات المتحدة، مصنوعة بكاملها داخل معمل في أمريكا بأيدي وخبرات عمال أمريكيين، ليدعم بذلك البضاعة أو الصناعة الأمريكية، معظم قطعها كانت

مصنوعة في الولايات المتحدة وليس فقط التركيب الأساسي، وحين يدفع ٥٠٠٠ دولار كسعر لها يمكن القول إن ٤٥٠٠ منها يذهب للولايات المتحدة.

الآن حينما يشتري نفس السيارة يجد أن أرباحها تتوزع كونياً ..

\* إذاً، هناك نوع من التحويل لفائدة القيمة أيضاً؟

\*\* هذه طريقة أخرى لمناقشة المسألة .

مثل محسوس من كيفية نشوء ظاهرة العولة، مثلاً شركة الطيران British Air Way البريطانية إحدى أكبر شركات الطيران في العالم، صارت معظم مؤسساتها ومكاتبها الآن في الهند. إذا ارتفعت أجور الأيدي العاملة أو تعرضت للمضايقة تنتقل عندئذ إلى سريلانكا، وتعتبر الأخيرة نفسها مستفيدة من ذلك .

أعتقد أن هذه هي الأشياء الميزة لمرحلة العولة، التي برزت فيها مجرد اتصالات وتصدير تقانة ورؤوس أموال. نعم رؤوس أموال، وكان ينبغي عليهم أن يحددوا أي نوع من رؤوس الأموال هي؟ صحيح الآن أن هناك رأس مال مالي، ولكن ما هو نوع الرأسمال؟ وهنا رساميل تذهب ولا تتوقف في العالم الثالث. طبعاً العولة بالنسبة إلى الدول المتقدمة متحققة منذ زمن ليس بقصير منذ فترة مبكرة .

أريد أن أميز هنا أن هنالك خلطاً بين العولة بمعنى العالمية، يقولون بأن العولة قديمة والرومان كانت لديهم عولة!! لا الأمر مختلف هنا.. العولة شيء والعالمية شيء آخر. الإسلام عالمي بمعنى ما، البوذية عالمية، المسيحية عالمية، ولا يجب أن نخلط بين ظاهرة العولة التي نراها الآن والعالمية. الدكتور حافظ الجمالي أكد وأرجع الليبرالية إلى اليونان والرومان. هو لا يستطيع أن يميز بين نمطين تاريخيين أو مظهرين.. إلخ، كان التاريخ لم يأت بشيء جديد. على هذا النوال كلما ظهرت عندنا ظاهرة جديدة نتحدث عنها بالقول بأنها من عندنا أصلاً وهي موجودة منذ القدم!! معنى ذلك أن



التاريخ لا يتقدم.. أنا أعتقد بأن العولمة ظاهرة جديدة حقاً، ونقطة جديدة في التاريخ، والقول بأنه لا جديد تحت الشمس، قول غير صحيح .

\* يطغى على الخطاب السياسي والثقافي اتجاه معاند يرفضه العولمة مستقبلاً. يدعوى الحفاظ على الهوية والخصائص الثقافية القومية النوعية. إلا تعتقدون أن هذا الموقف الكبير يتخذ نزوعاً ذاتياً، ويقتصد إلى الجدارة التاريخية أمام ظاهرة كالعولمة يرى البعض فيها ظاهرة موضوعية وحيثية لاتجاه التاريخ المعاصر؟

\*\* أنساءل أولاً: هل العولمة هي حقاً وبالفعل مملكة الضرورة، كما تظهر لنا الآن عند أهل الأطراف؟ هل هي حقاً القدر والصير بالنسبة لنا؟ الحقيقة لا أعرف، وأعترف بأنني منقسم على نفسي بهذا الشأن، ويبدو لي أن الجواب بالإيجاب أحياناً، ولكن في أحيان أخرى يبدو لي أن الجواب الأقرب إلى الصواب هو أن العولمة هي مملكة الضرورة والقدر والصير من مواقع المركز ومواقع المسكين بزمأم الأمور فيه، وليس بالضرورة من مواقعنا نحن. وإن الجواب الفعلي على أرض الواقع يتوقف أيضاً على ما نفعله نحن أهل الأطراف. على كل حال يظل السؤال قائماً والجواب معلقاً ومفتوحاً .

وأعود للنسب الأول من السؤال لأقول: أنا لا أرى أن العولمة تؤثر بالضرورة على الهوية أكثر مما أثرت الإمبريالية سابقاً. أو أكثر من الحركات السابقة التي اتخذت طابعاً عالمياً وليس معولاً، إن انتشار المسيحية أثر على الهويات مثلاً. ولهذا لا تتبر العولمة مخاوف من هذا الجانب. نحن تأثرنا قبل بالإمبريالية، والصين والهند، ولكن مع مرور مئة وخمسين عاماً من الاستعمار الإمبريالي بقي الهندي هندياً وما زال الصيني صينياً والعربي عربياً.. إلخ .

من المؤكد أنه لا توجد ثقافة ثابتة بالطلق، هناك في الثقافة أشياء تموت وأشياء تنمو وتنشأ من جديد. هذه عملية تحول مستمرة. سوف تخلف العولمة أثراً في حياة الناس كما خلفت الإمبريالية في حياة الناس، لهذا لا

شك فيه. غير أنني غير مقتنع بأن هذا ضرب للهوية على الإطلاق. فمثلاً بقي الهندي هندياً بعد مرور مئة سنة من الإمبريالية، وظل العربي عربياً بعد ٤٠٠ سنة من الحكم العثماني والتركي. في رأيي إن هناك افتعالا لهذه المسألة. هؤلاء يرون مسألة الثقافة في بعض التبدلات الثقافية الثانوية أترياء، طريقة الأكل، موسيقا... إلخ فهذه مسألة أدوان ثانوية ومتحولة على الدوام. هنا يجب أن نتعامل مع وقائع نظام العولمة أو التعاون معه بما يخدم مصالحنا. وأنا لا أقول إن هناك حتمية في العولمة، وأنا أعتقد أن هذه المسائل مفتوحة ومتوقفة على ما نفعله نحن ونتخذ من قرارات، ولهذا ما سيؤثر على النماذج التي ستأتي بنتيجة تفاعل المجتمع العربي أو الهندي مع قضية العولمة.

أما بالنسبة للذير يدعون الخوف على مسألة الهوية، فأسالهم ما هي العناصر التي يخافون عليها في الهوية؟ أترأفهم يخشون على اللغة مثلاً؟ ففي اللغة هناك على الدوام تحول كبير في العادة ومستمر. هل تشبه لغة المنفلوطي، لغة أدونيس مثلاً؟ هل لغة الجبرتي هي مثل لغة مؤرخي اليوم، قارنوها مع لغة مؤرخ من طراز عبد الكريم رافع؟ اللغة هي وسيلة تتطور وتتحول. أترأفهم يعتبرون أن النقلة في اللغة وفي طريقة تناول التاريخ هو ضرب للهوية، أم أنها عملية تقدم كبيرة؟ هؤلاء في العادة لا يحددون العناصر التي يجب أن نمشي عليها.

عموماً أنا فاهم للتاريخ مختلف، وفي رأيي أنه حتى الهويات تتحول تاريخياً، وأحياناً أخرى تباد هويات ثقافية بكاملها بإبادة حاملها، لكنه هذه لحظات استثنائية جداً في التاريخ. صحيح أن الفلسطينيين شردوا إلا أنهم على العكس من ذلك، قويت هويتهم نتيجة لهذا التشرد والتبعثر في الشتات. نأفكم من الذير يعيشون في ظل دولة إسرائيل ما زالت هويتهم متماسكة ولديهم اعتصام أشد بهويتهم القومية والعربية..

• تتفاقم ردة الفعل إزاء هذا الوافد الكوني وميله إلى الهيمنة وتوحيد العالم. هل تمثل محصة ردة فعل ثقافية ومجرد تضاد روحي وأخلاقي، أم أنه أكثر من ذلك مواجهة مع التقدم الاجتماعي والتاريخي؟ ما هو تعليقكم على ذلك؟

• ردت الفعل هذه لا تتم إلا على مستوى الكلام، لأن اقتصاديات العالم متكيفة عملياً ومنسجمة بالنظام الاقتصادي العالمي، لكنه إلى أي حد تبدو منسجمة اقتصادياً، فهذا أمر آخر. بيد أنني على صعيد الواقع والفعل أنسها تتكيف مع التطورات والتحولات التي تحدثها العولمة والاقتصاد العالمي والرأسمال الدولي العولمي. وهذا التكيف يأخذ بعين الاعتبار المصالح المحلية والوطنية ومصالح الأنظمة السياسية، غير أنه يتم ضمن حدود المحافظة على بعض هذه المصالح. لكني لا أرى أن هناك معارضة حقيقية لهذا الوافد علينا، على العكس هناك إقبال عليه.

• إذاً هي تمثل ادعاءات ومزاعم سياسية لا أكثر؟

• طبعاً، هناك مفكرون ومناقشون خائفون من هذا الأمر ويتحدثون بذلك، لكنه الاقتصاديات تتكيف عملياً وبصورة أسرع مع الوقائع شبه الجديدة، بالرغم مما يقال.

• هل بإمكاننا اعتبار العولمة، بمعنى ما، امتداداً للكونية التي سبق وأن تنبأ بها كارل ماركس في الأيديولوجيا الألمانية والبيان الشيوعي بأن الرأسمالية آخذة في الانحطاط نحو توحيد العالم اقتصادياً وثقافياً، وبالتالي حيث لا تقضي قضاءً تاماً على الخصائص القومية والأخلاقية والثقافية والدينية فإنسها تجعل منها مسخرة؟

• لا أملك إجابة سهلة وبسيطة، بنعم أو لا، على هذا الطرح. أعتقد بأن كارل ماركس كان على الصواب، في أمور كثيرة، ليس ماركس وحده، فقد لوحظ بأن الكثير من المفكرين، من اليسار واليمين على السواء، بضمنهم

أوم سميت، هؤلاء جميعاً اتفقوا على الطابع العالمي لنمط الإنتاج الرأسمالي. فحينما يدخل نمط الإنتاج الرأسمالي، أيّاً كانت طبيعة المجتمع، لا بد أن يفرز نتائج وظواهر وتربيّات متشابهة، سواء دخل على بلد أفريقي أو حل في بلد آسيوي... إلخ. فهناك آليات وتربيّات وظواهر مرافقة يفرزها في الحال، وهي متشابهة عموماً. اقتصادات ما قبل الرأسمالية كانت قائمة على التبادل العيني، وكان (النقد) له شأن ثانوي فيها. وكما ذكر ماركس كان التجار والمرابين غرباء عنه هذه المجتمعات قبل الرأسمالية. وحينما اخترق نمط الإنتاج الرأسمالي تشكيلة قبل رأسمالية حل معه أو مرهه له النقد. وعندئذ حدثت تحولات رافقته كانت متشابهة إلى حد ما، سواء أكانت هنا أو في آسيا أو في إفريقيا... إلخ.

بهذا المعنى، هناك عملية توحيد، أما الحديث عنه التحولات الثقافية والأيدولوجية التي تربّت على دخول الرأسمالية في المجتمعات، فيمكننا اتخاذ الرواية الحديثة كنوع أدبي - فني مثلاً على ذلك. فقد نشأت الرواية في الغرب وانتشرت في العالم العربي والهند والصين وإفريقيا، نتيجة المقدمات الاجتماعية السابقة.

• وبذلك نشأت على إنقاصه الأنماط السردية الحكائية الأخرى كاللحاحم والسير والقصص الشعبية... إلخ؟

• نعم إلى حد ما، لقد تجاوزتها وهشمتها وأهانتها جانباً، ووظفتها في بنيتها الفنية الجديدة..

مثال آخر، حينما حل هذا النمط الرأسمالي فقد أدخل معه العلوم الطبيعية الحديثة وصار هنالك علماء فيزياء وطبيعة في إفريقيا مثلما في أوروبا والهند والصين... إلخ كل هؤلاء أصبحوا يتخاطبون بلغة واحدة موحدة. بهذا المعنى حينما يحل النمط الرأسمالي للإنتاج يقوم بتوحيد ثقافي وغير ثقافي أحياناً، لكني لا أستنتج منه هذا أن الصيني أصبح هندياً أو العكس أن العربي



أصبح أوروبياً أو أن الأوروبي صار عربياً أو إفريقيًا. سره لنا منشأ تعقيد الظاهرة .

نعم هنالك على الدوام أشياء وظواهر تتوحد. وهنالك أشياء تبقى محافظة على هويتها .

\* أنتم سره كلاككم إن العولة هي امتداد للرأسمالية؟

\*\*نعمه اتفقنا على أنها طور متقدم للرأسمالية كما قال عنها ماندل Lated capitalism وتعني الرأسمالية المتقدمة أو هي حرفياً رأسمالية فيما بعد، وليست الرأسمالية المتأخرة .

\* سؤال الهوية يطرح مشكلة علاقة العروبة بالإسلام. هذا السؤال لا ينزال قائماً. وعلى قاعدته تبلورت ثلاث إجابات رئيسية. اتجاه تكاملي يرى أن هنالك تماهياً مطلقاً بين الأمة والإسلام، واتجاه يدعو إلى عكس ذلك بالقول بفصل الأمة سره الإسلام واتجاه توفيقي قلبي ينزع إلى الحلول البرافمائية الانتقائية. نريد منك أن تفصل الرأي بشأنها؟

\*\* العروبة والإسلام متاهيان، كيف لهذا؟ فهناك مسلمون غير عرب، ماذا بشأنهم؟ وكيف سيكون هناك تماهٍ بين الإسلام والعروبة إذا كان هنالك عرب غير مسلمين؟ لهذا التماهي غير جائز وليس صحيحاً. على مستوى آخر هنالك قومية مختلفة مسلمة، إيرانية، تركية، هندية.. إلخ، التماهي بين الإسلام والعروبة تدحضه الوقائع البسيطة. ثم إن هناك عرب غير مسلمين، مسيحيين، يهود، ملحدية هذا جائز. بالنتيجة هذه الفكرة سقيمة .

أما سره جمة الفصل بين الدولة والديية فيعني ذلك أن الدولة تتعامل مع المجتمع كمواطنين بصرف النظر سره دينهم، ولهذا هو معنى الفصل. أما حين يأتي مفكر عربي وباحت إسلامي وينزعم أن هنالك تماهياً بين الإسلام والعروبة، فهذا خطاب سياسي أيديولوجي موجه للحظة معينة، لحل مسألة

ملحة وهو يشبه إلى حد ما كلام محمد عبده عندما يقول: إن العلم الحديث موجود أصلاً لدينا في القرآن. طبعاً لا ينبغي أخذ هذا الكلام حرفياً، على علماته. ينبغي النظر إليه على أنه يريد أن يستجلب أو يسوّى العلم الحديث إلى العالم الإسلامي، كي يجعله مقبولاً سائفاً في لحظة ما. فيقوم بتبسيطه وتوطئته، ويقول مسوفاً دعوته تلك: إن العلم خرج في الأصل من عندنا. هذا الخطاب له وظيفة سياسية آنية، وأنا كعالم ومفكر، لا أهمله محمل الجدل إلا من الجانب الوظيفي، وما أن يفقد هذا الجانب الوظيفي حتى يصعب هذا الكلام نافلاً.

أرى شبراً لمثل هذه التيارات التي تدعو إلى التماهي بين الإسلام والعروبة مثلاً في الستينات عندما كان المد الوطني واليساري هو السائد، وكان ممثلو الفكر الإسلامي المستنير يتقربون من الفكر العلمي والوطني والقومي، ويحاولون أن يماهوا بينه وبين الإسلام. الآن انقلبت الآية، فبعد انهيار المشروع القومي ودخوله الأزمة بعد هزيمة ١٩٦٧، عاد وانتعش الفكر الديني الأصولي الإسلامي، وصار الآن كل الذئبة كانوا بالأمس قوميين وعلمانيين ويساريين يقومون بنفس الدور الذي كان يقوم به الإسلامي في الخمسينات، أصبحوا يتقربون إلى الإسلام. هذه مسألة توازن قوى سياسية ومن شأن الأحزاب والتنظيمات... الخ. لكن لا تقل لي شيئاً عن مسألة الهوية أو الأمة أو تاريخياً مسألة علاقة العروبة بالإسلام، فهذه مسائل لحظية، عبثية، ما عادت تعنيني، أكثر منها مادة لتكوين رؤية علمية دقيقة حولها.

أنا أسأل الآن: هنالك قومية صينية، وهنالك ديسه بوزي، فلماذا لا توجد دائماً مشكلة على هذا النحو، تناقش مسألة العلاقة بين القومية الصينية والديانة البوذية؟ هنالك قومية هندية وديس هندوسي، لماذا لا توجد مشكلة مستمرة هنالك حول العلاقة بينهما؟

لا أستطيع أن أقدم لك جواباً بسيطاً وسهلاً حول هذه المشكلة الآن وخصوصيتها على صعيد الموقف العربي. لكنه يجوز القول: إن الديانات السماوية الكبرى مثل المسيحية والإسلام هي ديانات احتكارية إقصائية استبعادية. احتكارية بمعنى أنها تزعم أنها تحتكر الحقيقة النهائية والمطلقة في الدنيا والآخرة. وتطمع إلى أن يكون كل إنسان فيها. إما أن يكون مسلماً أو أن يكون مسيحياً، لهذا الأمر يختلف بالنسبة إلى العقائد الأخرى. البوذية لا تملك مثل هذه التطلعات وأيضاً الهندوسية. فلا ينبغي للإنسان عربي إلا أن يكون مسلماً منه وجهة النظر تلك، أو يعتنق ديناً آخر، السبب هو عامل التزعة الاحتكارية الموجودة في الإسلام أو المسيحية، وكذلك التزعة الاستبعادية الإقصائية لأي شيء لا يتفق ولا يتسق مع الهوية لهذه الأديان .

\* لذا لا نفترضه أن مرحلة النضال القومي وتشكل الوعي القومي ارتبط بأيديولوجيا دينية كانت مندفة بهذا الوعي، وإن هذه الأيديولوجية الدينية كانت إحدى مكونات الوعي القومي في تلك المرحلة وموظفة لصالح المطالب القومية والوطنية الأيديولوجية؟

\*\* يستخدم الوعي الديني عادة كأداة لصالح المد القومي، لكنه يجب ألا ننسى أن الجماعات الدينية لا يرغبون في هذا، ولا يرون لهم أن يستخدم الدين ويوظف كأدوات لدى الآخرين، أو منه قبل عقيدة دنيوية أخرى كالقومية وخاصة أن الإسلام كدينه يعتبر نفسه محتكراً للحقيقة المطلقة، وأنه كدينه كوني سيسود العالم في نهاية الأمر. لا شك أن ذلك سيثير ردة فعل لدى ممثلي الفكر الديني، ومدعاة لانزعاجهم. فهم يزعمون بأن عليهم أن يوظفوا القومية لصالح الإسلام وأي شيء آخر وليس العكس. ولذلك حين يجدون في لحظة ما أن العكس هو الذي يحدث تنشأ أزمة واستياء كبير لديهم. ولا تنس أنه في القرن والنصف الأخير فقد مملو الفكر الديني والؤسسات الدينية مراقبهم القوية في العالم العربي وامتيازاتهم، وكانوا هم في العادة

السيطرة على حقول التعليم والقضاء... إلخ. كل هذا خرج منه تحت سلطة أيديهم وما عادوا يملكون السيطرة عليها. وهذا لا يروق لهم. إنهم الآن يريدون أن يستعيدوا تلك الامتيازات والمواقع، وقد خرجت منه تحت أيديهم أو أخرجوا عنها باسم أمور أخرى مثل القومية أو العلمنة، الطبقة، التحديث. عموماً هذا هو جزء من الصراع القائم في مجتمعاتنا.

• أمام المستلزمات الاجتماعية والسياسية الواقعية الراهنة، ظهرت دعوات الحوار والتقارب بين التيار الإسلامي والتيار العلماني والماركسي خصوصاً، ومعها برزت الدعوة إلى تأجيل البت في الخلافات الأيديولوجية بين الاتجاهين مؤقتاً، وبخاصة المسائل الخلافية المتعلقة بالدين. هل ترجحون جدوى مثل هذه الدعوات بالإبقاء على الخلافات راهناً، أم أنكم تؤسسون لرؤية أخرى للحوار والخلاف حول الدين؟

• هذا مرهون بمستويات الموقف أو الحدث. أعني إذا كانت هناك مشكلة راهنة، قوية وضاغطة علينا، وبرز فيها ساسة أو أشخاص أو حتى مفكرون بالدعوة إلى تأجيل المسائل الخلافية من أجل خلق جبهة موحدة ومتناسكة - تكون آنية - لمواجهة هذا الخطر الداهم أو العضلة أو المشكلة، يصعب لهذا الأمر جائزاً ومشروعاً، وليس فيه ما يستحق الرفض أو الاعتراض. لكن إذا افترضنا بأن مثل هذا الموقف - الدعوة - كقيل يحمل كل الخلافات الأيديولوجية والمشكلات بين التيارات نكون عندئذ واقعيين، ويكون هذا الافتراض غير دقيق.

هنا يجدر بي العودة إلى حديث د. حسنة حنفي مؤخراً في جامعة دمشق. لقد تحدث وكأنه من الممكن أن تجمع الماركسي والإسلامي المستنير والقومي



والاشتراكي... الخ في خانة واحدة كي يتحاوروا حول واقعة معينة تشكل خطراً  
أو تحدياً مشتركاً ..

أنا أقسم بهذا الكلام لو أننا سمعناه أو وجدناه في قائمة قائد سياسي  
مه طراز كمال جنبلاط يريد أن ينشئ حركة وطنية لمواجهة وضع معين،  
لنقرضه بأنه عدوان إسرائيلي على جنوب لبنان. أنا أقدر لهذا الخطاب الذي  
يؤجل المشكلات ويعلى الخلافات بهدف استقطاب الناس في هذه اللحظة  
لمواجهة مشكلة ما، أنا أستحسسه مثل هذه الدعوة مه رجل سياسي مه طراز  
كمال جنبلاط وأعتبره طبيعياً، ودليلاً على حسبه التصرف. لكنه الحال يختلف  
هنا مع أستاذ جامعي لا يملك مه دنياه سوى منصبه ورأيه، أنا لا أعتقد أنه  
بهذه الطريقة يحل المشاكل ويوحد الأمة، إنه في مثل هذا يكون والهاً، لأن  
هذا ليس مه شأنه، إلا إذا تحول مه أستاذ جامعي إلى قائد سياسي على  
طريقة كمال جنبلاط وهو مثال ممتاز .

وفي الوقت الذي يقول فيه حسبه حنفي: إن الناصريين إخواننا في  
القومية والاشتراكيين إخواننا في العدالة الاجتماعية، الشيوعيون إخواننا في  
العداء للإمبريالية ويعد كل التيارات ليعتبرهم في النهاية أخوة، هذا الأمر  
مه المكروه قبوله في مواجهة خطر على بلد مثل مصر. لأنهم في مثل هذه  
الحالة عليهم أن يعتصموا ويتوحدوا لأجل مواجهة إسرائيل. بيد أن حسبه  
حنفي لا يطرح الأمر على هذا النحو فقط بل أكثر مه ذلك، إنه يطرح  
الخلاف جانباً وكأنه بهذه الطريقة يحلها حلاً صحيحاً ويقدم أجوبة موضوعية  
عليها، وأنا لا أتوقع أية جدوى لمثل هذا الحل .



سمير أمين

## العولة وتحدياتها

سمير أمين باحث اقتصادي ومفكر من مصر. أستاذ اقتصاد في جامعة باريس وداكار. عمل مديراً للمعهد الإفريقي للتخطيط الاقتصادي والتنمية التابع للأمم المتحدة، ومديراً للمكتب الإفريقي لمشدى العالم الثالث. أشرف على بحوث ودراسات استراتيجية في مجال المستقبل الإفريقي لصالح الأمم المتحدة. يرأس الآن مشدى العالم الثالث في داكار كما يرأس مركز البحوث العربية في القاهرة. له العديد من المؤلفات والأبحاث العلمية والدراسات... الخ .





« العولة كقول مأثور في الفكر السياسي والاجتماعي المعاصرين، تشغل حيزاً كبيراً وهاماً. ورغم فيض الكلام عنها، وكثرة النقاشات والدراسات إلا أن ما يطفئ على السطح هو الحديث عنها بوصفها نهاية تاريخ وبداية آخر، هو زعم الليبرالية الجديدة بلغة فوكوياما، الذي نظر لهذا الموضوع كثيراً. فهل هي حقاً بداية فعلية ونوعية مختلفة عما الرأسمالية والإمبريالية، التي قال لينين بنهايتها في وقته، أي واقعة تاريخية جديدة كلياً. ويقول آخر؛ هل تنطوي السموم الراهنة على نقلة نوعية تماماً باتجاه نمط جديد من النظام الاقتصادي، قد أخذ يبرز من البدء، أو أنه في سبيله إلى البروز؟ بلي معنى؟ أم أن كل ذلك لا يعدو أن يكون مجرد خطاب أيديولوجي؟

البعصم يتحدث بإيمان عيب بأنه ليست هناك سابقة نموذجية لمثل هذا النظام الاقتصادي الكوني، وربما بسبب افتقارهم إلى العن التاريخي يترعون إلى تصوير التغيرات الجارية باعتبارها فريدة لا سابق لها من قبل. ومعلوم لديكم أننا لو شئنا استخدام التعبير الآخر، الذي يفيد بمعنى الكونية، نجد أن مفكري القرن التاسع عشر، آدم سميث وماركس وغيرهم، قد سبقوا إلى التكهّن بأن الرأسمالية في عصرهم آخذة في الاتجاه إلى دمج العالم اقتصادياً وتوحيده سياسياً وثقافياً، بمعنى أنها ستغزو جميع مجالات الحياة وتفرصه نظاماً كونياً وأسلوباً عالمياً ثابتاً على الحياة. وهذا ما تحقق بعدئذ بالفعل؟

« في رأيي أن ما يسمى بالعولة، هي مقولة وليست مفهوماً، إنها مصطلح فحسب، وليست مفهوماً، لأن المفهوم يفترض مرجعية نظرية وتحليل، بحيث أن الأجزاء المختلفة للواقع ترتبط طبقاً لمنهج نظري ما في إطار وحدة نظرية. في حين أن عبارة العولة الشائعة الآن قد تحتوي على معان

متباينة بحسب منراج المتحدث أو الدارس، بالإنكليزية يقال عنها Catchword، القول الذي أمسك به الناس وأخذوا به. إنها كلمة خطيرة، وهي بهذا المعنى توظف لتبرير أشياء مختلفة، وبشكل أساس لتبرير استراتيجية الرأسمال المهيمن. فعوضاً عن أن نعد بداية إلى منع تعريف لها، حريٌّ بنا أن نبدأ من تحليل الواقع وتحديد ما هو جديد بالفعل، وما هو غير جديد، بحيث نفهم من خلال هذا التحليل السمات الرئيسة لهذه المرحلة من مراحل الرأسمالية، كما نعتقد، وهي باعتقادي مرحلة من الرأسمالية، وبالتالي مرحلة من المشروع الرأسمالي الإمبريالي وليس أكثر من ذلك.

الرأسمالية كنظام تجدد نفسها بانتظام، وأنا أعتقد، كما كتب فؤاد مرسي سابقاً، إن الرأسمالية جددت أو تجدد نفسها باستمرار. فهي بخلاف النظام السابقة، تقوم على التغيير المستمر لذاتها، لكنه دعني أعترف بأنه في بعض لحظات التاريخ تراكم هذه التغييرات التي تصل إلى مستوى التغيير الكيفي، لكنه في إطار النظام الرأسمالي ذاته، وليس خارجاً عنه، لا في إطار ينطوي منطق الرأسمالية، بل داخله تجري تلك التحولات. وفي رأيي أن السمة الرئيسة للمرحلة التي نمرُّ بها هو اختلال توازن القوى الاجتماعية لصالح الرأسمالية، وهذا الاختلال هو الذي قاد إلى الوضع الراهق الناشئ، الذي يعني أن الطبقات الاجتماعية المسحوقة والشعوب التي باتت ضحية للتوسع الإمبريالي، هي فائدة للمقدرة على مواجهة هذا النظام. وهذا الوضع السياسي-الاجتماعي شاذ في التاريخ. لذلك يتعذر التكهّن بإمكانية استمراره لمدة طويلة بحيث تستمر الرأسمالية في الهيمنة دون أن تأخذ بالحسبان الصالح الأخرى.

دعني أنطلق هنا من نقد الخطاب السائد، الذي يتحدث عن العولة بعددّها نهاية التاريخ. وكأنها مرحلة سابقة جديدة، أصبحت وتكاد أن تصبغ

الشكل النهائي للتاريخ وبالتالي منه شأنها أن تفسر نوعاً منه التبات إن لم يكن للأبد، لسيرة التاريخ الإنساني .

الرأسمالية تحلم على الدوام أن تحكم العالم وحدها، ولهذا ما أسميه بيوتوبيا الرأسمالية، بمعنى أنها تسعى للهيمنة على مختلف أوجه الحياة الاجتماعية، التي ينبغي أن تخضع لمنطق التراكم الرأسمالي وتتكيف طبقاً لمتطلباته. لهذا المنظور غير الجدلي لا يأخذ بالحسبان وجود القوى الاجتماعية الأخرى ويتجاهلها، في حين أن الرأسمالية الواقعية، القائمة بالفعل هي نتيجة صراعات وتوازنات. خطاب العولة الرأسمالية يتجاهل هذا الواقع الحقيقي، وحلُّ واقعاً وهمياً محله، الذي أسميه بالرأسمالية الخيالية. فهي تعلم، مثلاً، أن الأسوان تستطيع أن تنتج منه تلقاء نفسها آلات معينة محل محل صراع القوى الطبقة والاجتماعية وتوازنها. علينا إزاء ذلك أن نتجاوز الوصف المجرد للظواهر الملزمة للعولة .

السؤال الأهم: هل هذه الظواهر، تشكل بالفعل، كما قال الرئيس بوسه، نظاماً عالياً جديداً، وشكلاً نهائياً للتاريخ؟

• (مقطعاً) ما هو الجديد على هذا الصعيد؟ ولعلي أعقد الأمر قليلاً بالسؤال؛ إذا كانت العولة تتأسس على تصدير رؤوس الأموال فضلاً عن التكنولوجيا، فما الذي يميزها عن الإمبريالية التي كانت تتسم أيضاً بتصدير رؤوس الأموال؟ هل تمثل مرحلة ثالثة نوعية لصيغة النظام الرأسمالي العالي؟ ما هي أبرز خصائصها النوعية؟ هل هي مجرد ظاهرة سياسية أم اقتصادية أم أيديولوجية؟ أم هي كل ذلك؟ ويقول آخر، هل الإمبريالية والعولة مرحلتان لنظام اجتماعي واحد؟

• في اعتقادي أن الجديد يستل في شيئين أساسيين، كما يبدو للوهلة الأولى. أولاً، تكثيف التغيرات التكنولوجية بأبعادها المختلفة والتسوية المعلوماتية. ثانياً، تغير كيمي في طبيعة الرأسمالية كنظومة عالية. هنالك

أيضاً مطامع جديدة بتوسيع انتشارها على الصعيد العالمي، طموح جديد بالنسبة للفرد على صعيد الحقوق والحريات الديمقراطية، التي باتت ملحة بصورة أشد مما كانت عليه في الأزمنة السابقة .

من جانب أول، يطرح الخطاب السائد، القائم على منبر ساذج، تصوراً يعدُّ من التغيير التكنولوجي بحد ذاته، مصدراً لتغيير المجتمع، فالمجتمع من وجهة النظر هذه، يتكيف في جميع أوجهه وواقعه مع حاجات لهذا التقدم التقني ومقتضياته. لهذا النظم سطحي يعم النتائج المحتملة الناتجة أصلاً عن التغيير التقني. وفي الوقت ذاته يتجاهل تماماً أن التغيير التقني يعمل من خلال علاقات الإنتاج السائدة والعلاقات الاجتماعية بشكل عام، أي في إطار نمط إنتاج اجتماعي معين، الذي هو النمط الرأسمالي. ولهذا البعد أساسي لدى فهم أثر وطبيعة دور التقدم التكنولوجي الآن. من الأهمية بمكان أن يجري الحديث عن أهمية التغيير التكنولوجي ليس في حد ذاته، وإنما في ما ينتج من تأثير على العلاقات الاجتماعية. ومعلوم أن التغيير التكنولوجي يعني في أحد أوجهه تغييراً في تنظيم العمل، في أشكال تنظيم العمل، لا في نمط الإنتاج في المفهوم الماركسي. وهذا ما حصل أكثر من مرة في تاريخ الرأسمالية. فلنعد مثلاً إلى الموجة السابقة من التقدم التكنولوجي. ففي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أنتج المصنع الكبير ونشأت خطوط الإنتاج المكثفة، وجاءت التaylorية -الفوردية، ثم برزت بنتيجة ذلك أشكال من تنظيم العمل، وبالتالي أشكال جديدة من تنظيم الطبقة العاملة نفسها بهدف مواجهة ديكتاتورية رأس المال، هنا ظهرت بالفعل الأشكال التنظيمية للحراك السياسي الجديد وانتشرت الأحزاب الشيوعية، الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية، النقابات وما حققته من ممارسات سياسية واجتماعية كالإضرابات والمظاهرات... الخ .



أشكال التنظيم السابقة أخذت تفقد فعاليتها، تتآكل وتنهار، دون أن تتشكل بعد الأشكال الجديدة. خمسة، إذن، في مرحلة انتقالية، تنطوي على تصاعد للتناقضات والتزاعات والنضالات حتى نصل إلى شكل معين يتسم بالجدارة والصدقية، على صعيد الممارسة. إنها مرحلة قلق وفوضى والحركة الاجتماعية لا تنزال مجزأة ودون مستوى البديل المطلوب. على هذا النحو يبدو تأثير الثورة التكنولوجية على أنماط تنظيم العمل وبالتالي أشكال الصراع الطبقي .

من جانب آخر، خمسة نعلم أنه في المراحل السابقة من تاريخ الرأسمالية، كان هناك نوع من التوافق بين إدارة الاقتصاد، إعادة إنتاج التراكيم الرأسمالي وتكوينه وبين فضاء إدارة الجوانب السياسية. فالرأسمالية دون دولة ودون سلطة سياسية أمر مستحيل، خيالي. النظرية الرأسمالية تتحدث عن الاقتصاد المحض، وتهم تتحدث عن الاقتصاد السياسي. فلا وجود لاقتصاد بدون سياسة، ولا وجود لرأسمالية بدون دولة. ومن ثم من الأهمية بمكان النظر وملاحظة طبيعة هذه العلاقة بين الاقتصادي والسياسي. في المراحل السابقة، كان هناك توافق، كما أثرت، بين المستويين، توافق في إطار ما نسميه عادة بالدولة الوطنية البورجوازية، على الأقل في المراكز المتقدمة. فالدولة الوطنية البورجوازية، التي كانت بمثابة النحل الأعلى للأخيرة، هي عبارة عن عنصرية يكملان بعضهما البعض. أولاً، منظومة إنتاجية متركزة على الذات، وإن كانت هذه المنظومة مفتوحة على الآخر، توسعية واستيعابية. هذا هو المستوى الاقتصادي. المنظومة تعني هنا أنها تشكل كلاً مرتبطاً في علاقة داخلية للبنية الواحدة، التي تمنع هذه العلاقة الداخلية الأولية على علاقاتها مع الآخر في الخارج، هذا ما أعنيه بعبارة منظومة إنتاجية وطنية متركزة على الذات .



ثانياً، المستوى السياسي. يحدث ضمن الدولة البرجوازية صراع بين الطبقات المختلفة، يفرصه على الطبقة الرأسمالية أن يقيم تحالفاً طبقياً وطنياً يضمه له الهيمنة على صعيد المجتمع، وقد يتخذ هذا التحالف أشكالاً مختلفة ومتنوعة.

خلاصة القول: إن هذا التوافق بين المستويين، بدأ يتآكل ويتلاشى. فعلى المستوى الاقتصادي، نلاحظ أن ثمة نقلة كيفية نوعاً ما على الصعيد العالمي، كما أسميه، نقلة من الاقتصاد ذي الطابع الدولي، القائم على علاقات بين الدول المتمركزة على الذات إلى حد كبير إلى الاقتصاد العالمي، حيث تكون التفاعلات الجديدة بين الفاعلين المختلفين في هذا الاقتصاد يكون مباشراً، بصفاتهم فاعلين أساسيين لا ينشطون من منطلق وطني وضمن إطار وطني، ومن ثم ينطلقون إلى الإطار الدولي، بل يعملون بشكل مباشر ويتفاعلون بشكل مباشر مع فاعلين آخرين على الصعيد العالمي، دون المرور بالضرورة في الإطار الوطني. إن ما يبدو لنا هو أن الفئة الرأسمالية الهيمنة - الفاعلون اليوم الذين يشكلون الشركات المتعدية الجنسية - أصبحت فاعلة، وتتفاعل مع الآخر، متخطية الحدود، ودون أن يكون نشاطها خاضعاً بالدرجة الأولى لمنطق المنظومة الوطنية المتمركزة على الذات. معنى ذلك، أن ثمة تغيراً كبيراً بالفعل، من اقتصاد دولي إلى اقتصاد عالمي. الرأسمالية كانت حتى الآن عالمية وليست قطرية، لكنها كانت نظاماً عالمياً دولانياً. بمعنى أن التبادلات بأشكالها المختلفة، تجارية، تصدير رؤوس الأموال، تصدير التكنولوجيا، هجرة الأيدي العاملة... الخ، جميعها كانت بالأساس تبادلات بين منظومات وطنية متمركزة على الذات، على الأقل في المراكز المتقدمة والهيمنة على المنظومة ككل. من هنا نفهم مبرر الرفض من قبل الأطراف والانتفاضة ضدها، إذ ليس من قبيل الصدفة أن تثار الثورات الاجتماعية الاشتراكية، في هذا السياق وتتحقق في الأطراف، سواء كانت في روسيا أو الصين، وكذلك

الأمر مع حركات التحرر الوطني، التي أعدها نموذجاً أقل راديكالية، لكنها نشأت للأسباب ذاتها والهدف ذاته، أعني السعي إلى إقامة منظومات وطنية متمركزة على الذات في مواجهة تلك. سواء أقامت على علاقات إنتاج تكاد تكون رأسمالية أو علاقات إنتاج مجردة إلى حد ما، للنمط الاشتراكي .

هكذا كانت السمة الرئيسية للاقتصاد العالمي، كونه اقتصاداً دولانياً، أعني منظومة علاقات بين منظومات وطنية متمركزة على الذات، التي شرعت بالتفكك الآن - لم تتفكك نهائياً بعد - نتيجة صعود هؤلاء الفاعلين الجدد، الذين هم الشركات التعددية الجنسية، وأخذوا يعملون على المستوى العالمي مباشرة، وليس من خلال المنظومات الوطنية المتمركزة على الذات. من هنا أُنْخِز إلى الرأي القائل، بأن العولمة هي أرخبيل من الجزر المعولة، في محيط غير معلوم. والفرق بين المركز والأطراف في الظروف الجديدة كالآتي: أن كثافة وجود الجزر في المركز مرتفع، أعني بها جزر كبيرة وقوية، هي الشركات التعددية الجنسية، وكل قطاعات الإنتاج المرتبطة بها بشكل مباشر .

في الدرجة التالية على المراكز المتقدمة تلك، نجد مناطق الدول التي تقدمت في سعيها لإقامة منظومات وطنية متمركزة حول الذات. أعني بها الدول الاشتراكية سابقاً، كوريا والبرازيل والمكسيك... الخ. نجد هنا أن كثافة وجود الجزر المعولة تنخفض. وعندما تنتقل إلى الدرجة الثالثة، التي تنتمي إليها الدول والمجتمعات التي دخلت في التصنيع توالى لكه دون أن تحقق منظومة ما. أشير هنا إلى سوريا ومصر كمثلين، حيث تتواجد منشآت صناعية، لكنها لا تشكل منظومة متكاملة، لأن المنظومة أعلى وأكثر تعقيداً من مجرد وجود منشآت صناعية. عموماً الكثافة تنخفض كثيراً عند هذا المستوى. عندما نتناول العالم الرابع، كما يسمى الآن، ونعني به المناطق التي لم تدخل بعد مرحلة التصنيع، تنخفض الكثافة حتى تكون قريبة من الصفر .

المنطق الناظم والسائد في المراحل السابقة، كان منطق التراكيم الرأسمالي في إطار وفي شروط منظومات إنتاجية وطنية. الآن لم يعد لهذا المنطق فاعلاً علماً أن البديل لم يتشكل بعد، مما يبرز تسمية هذه الحقبة بمرحلة الفوضى، التي تفتقر إلى منطق ناظم لها، بخلاف المنظومات الرأسمالية الوطنية السابقة. لهذه الفوضى لا بد وأن تقود إلى مقاومة صاعدة، تنطلق من واقع تجزئة المركبات الاجتماعية النافضة وبالتالي لا بد من أن ينشأ تحدٍ حقيقي يواجه هذا الواقع القائم، وأنا لا أزال كاشتراكي وشيوعي، أؤممه بحتمية التغيير الكيفي في الواقع الرأسمالي نحو بديل اشتراكي ما .

ينبغي أن أشير أيضاً إلى عدد من الظواهر البارزة التي تتسم بها هذه المرحلة، مثل انسحاب دور الدولة جزئياً أو تلاشيها، وفقدانها لشرعيتها إلى حد ما، بسبب الدور المتنامي للفاعلين الاقتصاديين الذين يتعاطون على الصعيد العالمي اقتصادياً وسياسياً، متخطين بذلك الأطر الوطنية المحلية أعني الإطار السياسي للدولة القومية، أو التعددة القومية. الجميع يرى أن دور الدولة بدأ يتآكل فوقياً وتحتياً. من فوق يتجلى من خلال بروز الاتجاهات الجديدة العاملة على الصعيد العالمي مباشرة، ومن تحت عبر تبلور مطالب محلية وطنية الطابع باتجاه العالمية، مثلاً مسألة الأقليات. من هنا برزت أشكال متعددة وجديدة أيضاً من السلطة بالعنى الواسع لها. مثل سلطة الشركات التعددية الجنسية الكبرى أولاً. وثانياً نشوء حركات اجتماعية تقوم على شرعيات أخرى غير الشرعية الوطنية التقليدية، مثلاً شرعيات دينية وتشكل إجمالاً ما يسي في الخطاب السائد بالمجتمع المدني العالمي .

الخطاب السائد يكتفي بوصف مجموعة الظواهر هذه، ومنحها طابعاً جديداً وكيفياً كلياً، مرحباً بها بوصفها جوانب إيجابية، والحق أن لها جوانب إيجابية برأبي مثل دعم الطامع الديمقراطي ومطالبها ومساندة القيم العالمية المتنوعة ونشرها. لكنه الخطأ يكمن في أن الخطاب السائد يضيي الطابع

الضروري والموضوعي على هذه الظواهر، كأن يقول إنها حتمية نشأنا ذلك أم أبينا، وبالتالي ليس أمامنا سوى البحث عن استراتيجية للتكيف معها؟ ومن ثم فإن الأجدر بالبقاء هو الأكثر قدرة وكفاءة على التكيف مع هذا المنحى من التطور سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، الأمة أو الدولة. ولهذا يعني أن رفض هذه الظواهر وعدم التكيف معها محكوم بالفشل في نهاية الأمر.

هذا هو الخطاب السائد بشيء من التبسيط، الذي لا يخلو من الملاحظات الصحيحة في حد ذاتها والاستنتاجات السريعة. حين البحث عما هو جديد في هذه الظواهر والحديث عنها بصفاتها الجديدة حقاً، ينبغي أخذها بالحسبان تمييزاً لها عن التراث والعارص النظر في المرتبط بخصوصية المرحلة الانتقالية تجنباً للوقوع في أوهامها. نحن في مرحلة انتقالية نعلم من أيها تأتي لكننا لا نعلم بالضبط أيها ستمضي وعلى أي نحو. ولهذا يعني أننا أمام خيارات مفتوحة أكثر مما تبدو لنا في الظاهر في الخطاب السائد. الخطاب السائد يركز بشدة على ما هو جديد، وهنا مكمه قوته، وهناك فعلاً ما هو جديد ونحن بدورنا لا ننكر ذلك، فمن يتجاهل هذه الحقيقة فإنه يتجاهل الواقع الحقيقي الجديد كما هو عليه بالفعل. وفي ضوء ذلك ينبغي النظر مجدداً في أشكال التنظيم بالمعنى الواسع التي لا بد أن تتجدد بدورها، بما فيها تنظيم الدولة، والتنظيمات المجتمعية بأشكالها المختلفة الطبقية والسياسية، لأن القديمة فقدت كثيراً من فاعليتها، ومن ثم مصداقيتها وشرعيتها، علماً أن الأشكال الجديدة للتنظيم لم تتبلور بعد وتتكون.

بيد أن نقطة الضعف في هذا الخطاب تتجلى في تعدد أوجه النقص فيه. فعندما يتحدث عن الجديد، يشير إليه كما لو أنه حدث في فراغ، لا في إطار مجتمع قائم بالفعل، الذي هو المجتمع الرأسمالي. لنسبه إذن باسمه الحقيقي والشامل. الخطاب يتجاهل واقع أن هذه التغيرات حدثت في إطار التراكم الرأسمالي وتاريخه. إنه يحل محل هذا الواقع رأسمالية متخيلة ومفترضة.



تقوم على تصور آليات عمل السوق وقواعد المنافسة وكأنها تعمل بشكل مطلق في فراغ من العلاقات الاجتماعية، وهذا التصور لا يخلو من التضليل الأيديولوجي غير الحاذق. ولا علاقة له مع التحليل العلمي، الذي برأى لا بد وأن ينطلق من التناقضات الخاصة بكل مرحلة من مراحل التاريخ، ليس فقط تاريخ الحقبة الرأسمالية، وإنما أيضاً تاريخ البشرية بشكل عام. تحديد طبيعة التناقضات وكيفية عملها وآلياتها وأطرها الاجتماعية والسياسية والثقافية والأيديولوجية.

لا علمية لهذا المنهج يؤكد الواقع التاريخي الذي يفيد في أن المرحلة الأخيرة من تاريخ البشرية، أعني القرون الخمسة الأخيرة، حينما سادت الرأسمالية على الصعيد العالمي، نشأ استقطاب لم تشهده العصور السابقة مثيلاً له. كان من شأنه أن حال دون لحاق الأطراف به، التي لم تنكسر خلال القرون الخمسة من أن تحقق ذلك في ظل غياب الفرصة. السؤال الرهام هنا، لماذا من شأن التغيرات الجديدة وحدها أن تمنع تلك الفرصة، كما يعلمه الخطاب السائد، للشعوب حتى تتكيف، طالما تعذر تحقيق ذلك من قبل أي شعب من الشعوب طوال القرون السابقة؟

ينبغي التأكيد، مجدداً، على أهمية التناقضات الخاصة بهذا النظام والتغيرات التي تحدث في إطاره، علماً أن التناقض يعني أيضاً التوازن في برهنة من البرهات. وكما أسلفنا فإن الرأسمالية في مرحلة سابقة اتسمت في المراكز بنظم إنتاجية متركزة على الذات، في إطار الدولة الوطنية البورجوازية، بحيث حققت نوعاً من التوازن بين المستويين الاقتصادي والسياسي، بشكل يضمن سيادة رأس المال في النظام القائم. علينا أن نعلم البحث والنظر في المرحلة السابقة المتماثلة إلى حد كبير مع الفترة الراهنة: كيف وعلى أي نحو تشكلت تناقضاتها وماذا حدث؟ وهل وجدت حلاً لها أم لا؟



لعلني أرى تشابهاً كبيراً ومذهلاً بين عدد من السمات الرئيسة لمرحلتنا الراهنة وبين المرحلة التي امتدت من أواخر القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولى. كان هنالك ثورة تكنولوجية كبرى هي الثانية في تاريخ الرأسمالية. هذه الثورة العلمية والتكنولوجية نجد ما يماثلها اليوم ثورة المعلوماتية، الفضاء، والبيوجينيتكس... الخ، التي لا بد وأنها ستؤثر في المجتمع بأبعاده المختلفة. إلى جانب هذه الثورة التكنولوجية، هنالك أزمة هيكلية في التراكم الرأسمالي وأعني أن تلك المرحلة أيضاً اتسمت بانخفاض معدلات النمو إلى نصف ما كانت عليه في المرحلة السابقة عليها التي اتسمت بالازدهار. ما يحدث حالياً هو أن معدلات النمو هي أقل من النصف مما كانت عليه خلال الثلاثين سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية .

المرحلة الكولونيالية من الرأسمالية، اتسمت حيثنذ يادماج الشعوب في إفريقيا وآسيا بالعنف في النظام الرأسمالي العالي السائد والحال اليوم أن التكيف الهيكلي يلعب الدور ذاته من خلال إرقام المجتمعات بالقوة أو بإعادة تكييفها مع متطلبات وحاجات التراكم الجديد، حتى على صعيد الأوصاف الأيديولوجية نمة تشابه. اليوم نتحدث عن نهاية التاريخ وعصر القرية العالمية. وقد كتب جول فيرن في تلك الأيام حول العالم في ثمانين يوماً. الظواهر الاجتماعية السياسية تبدو متماثلة إلى حد ما، كان نمة ميل نحو شهدة الحركة العمالية وقتنذ مثلما الحال اليوم .

بالطبع المرحلة الراهنة ليست تكراراً مطبوعاً بالتشابه التفصيلي المطبق للمرحلة السابقة وتناقضاتها، ومن ثم فإن الخروج منها سوف يتحقق بتأثير ذات طابع مختلف. نحمه نعلم أن الحرب العالمية الأولى كانت بمثابة نتيجة وحل للصراع المتأزم بين القوى الإمبريالية وتناقضاتها، وفي اعتقادي أن الظروف الجديدة التي تتسم بخلاف ما سبق بالشراكة الإمبريالية بين الثالوت

الرأسمالي، أمريكا الشمالية وأوروبا واليابان، تحول دون إمكانية حدوث مثل هذا التصاعد في المنافسة بينها .

• هل بوسعنا القول إن العولة تدل على أن الرأسمالية كنظام اجتماعي

وسياسي، لم تستنفد حركتها التاريخية وإمكاناتها بعد؟

• أنا أعتقد، بخلاف ذلك، أن الرأسمالية استنفدت دورها الإيجابي في تاريخ الإنسانية. فالتوسع الرأسمالي والنمو، كان لهما جوانب إيجابية منها: نمو قوى الإنتاج... الخ. وكذلك على مستوى الوعي السياسي والاجتماعي، لكنه نمو قوى الإنتاج كان في جانبه الآخر تدميراً بمعنى منه المعاني، وفي ظني أن التوازن بين الجانبين التنموي الإيجابي والسلبي التدميري، الذي كان في صالح الإيجابي الابتكاري والتنموي، حتى وقت ما، قد تغير الآن وبات التوازن لصالح الجوانب التدميرية. معنى هذا الكلام أن الرأسمالية بلغت حدودها التاريخية، كمرحلة إيجابية في تاريخ الإنسانية. إذن، لا بدّ من تحطّي منطق الرأسمالية. ومنه هنا أصبحت الاشتراكية ضرورية موضوعياً. أنا من الذين يعتقدون بكلام روزا لوكسبورغ في ١٩١٩، حينما قالت أن الخيار لم يعد بين الاشتراكية والرأسمالية وإنما بين الاشتراكية والبربرية. فالرأسمالية عند هذا الحد الذي وصلت إليه تتحول أكثر فأكثر إلى بربرية. فالجوانب التدميرية لها بدأت تظهر الآن بأشكال مختلفة، مثلاً تدمير البيئة الذي وصل إلى حد صار يهدد مستقبل الحياة على المعمورة. النتائج الكارثية والتدميرية للأسلحة التقليدية وغير التقليدية التي لو استخدمت تماماً لقضت على كل أشكال الحياة. كذلك فإن الرأسمالية تنزع الآن إلى غزو مجالات الحياة التي لم تكن خاضعة لقوانين التراكم الرأسمالي، الصحة والتعليم... الخ. من هنا أقول إجمالاً إن الرأسمالية بلغت حدودها التاريخية واستنفدتها، لكنه هذا الكلام لا يعني أنها ستنتهار من تلقاء نفسها غداً أو بعد غد.. لهذا الاعتقاد غير صحيح. وأعني بذلك أنه إذا لم تتبلور قوى اجتماعية على الصعيد العالمي واعية بضرورة التغيير وبالحاجة

الموضوعية لنظور مجتمعي آخر مختلف، ولعلي لا أجد اسماً أفضل منه الاشتراكية لهذا البديل .

ثمة صعوبة هنا تتعلق بظهور تناقض جديد في الرأسمالية، هذا التناقض بين المستوى الجغرافي لإدارة الاقتصاد والتي باتت أكثر فأكثر عالمية، هي العولمة الاقتصادية، وبينما المستوى السياسي لإدارة المجتمع، الذي لا يزال قوطرياً وفي إطار الدولة السياسية. ومنه هنا نقول أنه لم تتوفر الشروط السياسية كي نتحدث عنه نضوج وعي سياسي عالمي. وهذا تناقضه فطبيع .

ثمة إزاء مرحلة تتطلب تصاعد النضال. النضالات تنطلق من ظروف مختلفة لفئات اجتماعية متنوعة وبأهداف جزئية مختلفة، قد تلتقي في بناء البديل وقد تتعارضه والتحدي أمامنا هو كيف نسالهم كمتقنين وملتزمين في أن تلتقي هذه النضالات في إطار يهدف إلى بناء البديل المحتمل .

• لاحظتم في إحدى دراساتكم السابقة أنه في الماتلة بين العولمة وانتشار نمط الإنتاج الرأسمالي خطأ ونقطة ضعف في الفكر الاشتراكي سابقاً، وأشرتم إلى أن هذا الفكر لم يميز بين قانون القيمة الذي يحكم المجتمعات الرأسمالية بشكل عام وقانون القيمة المعولم. هل نقودنا هذه الملاحظة إلى الاستنتاج بأن العولمة تعمل على تعميم القيمة الزائدة على المستوى العالمي، بحيث نتحدث عنه قانون القيمة المعولمة كأثر جوهري وأساس في صيرورتها النوعية؟

• حقاً أنا أعتقد بذلك، وقد توصلت إلى هذه النتيجة بالتدرج. فلو حاول أحدنا إعادة قراءة ما كتبته في الخمسينيات لم يجد هذه الفكرة. لقد تبلورت في ذهني غالباً خلال فترة الثمانينيات، وتوصلت إلى أنه لا بد من التمييز بين الرأسمالية كنمط إنتاج على أعلى مستوى من التجريد، الذي هو نمط أمثلي يمكن تلخيصه إلى عنصريه الأساسيين والمتناقضين: راس المال

والعمل، الطبقتان الرئيستان البورجوازية والبروليتاريا. وقانون القيمة الذي يعمل في إطار هذا النموذج المجرد، هو الذي أشار إليه ماركس في كتاب رأس المال. لكنه حينما ننظر إلى الرأسمالية كنظام قائم بالفعل على الصعيد العالمي، إنما نكون بإزاء الخاص المتعين، أعني كيف يعمل لهذا القانون وينعكس على هذا المستوى من التطور وهو ما أسميه أيضاً بقانون القيمة المعولة.

فقانون القيمة عند أعلى مستوى من التجريد يتطلب سوقاً مدمجة تماماً، سواء أكانت سوقاً للمنتجات والسلع، سوقاً لرأس المال، أو سوقاً للعمل (توحيد سوق العمل)، وهذا يكاد يكون ما حدث بالفعل في إطار المنظومات الإنتاجية الوطنية المتمركزة على الذات، أعني في المراكز التاريخية المتقدمة. تكوّن أولاً في بريطانيا ثم تكوّن في فرنسا وألمانيا، أمريكا الشمالية ثم اليابان. في المستوى من التجريد يكون قانون القيمة قائماً على ما أسميه بالاندماج الشامل للأسواق في أبعادها الثلاثة (منتجات، رأس المال، العمل).

عندما ننظر إلى الرأسمالية كنظومة عالمية نجد أنها عند هذا المستوى تميل إلى دمج الأسواق في بعديها فقط. ففي مرحلة العولة والانفتاح وتوحيد الأسواق، يُسنع لهذا الاندماج عمقاً. فالرأسمالية القائمة تنزع إلى توحيد الأسواق المالية. لكنه العنصر الثالث الذي هو توحيد أسواق العمل على الصعيد العالمي يظل غائباً تماماً، بالرغم من الهجرة القائمة بالفعل، لكنه المحدودة جداً، بخلاف حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لكنه حينما نعود إلى المقارنة بين ضخامة السوق، السوق المدمجة في التجارة العالمية (أسواق البضائع والسلع والأسواق المدمجة مالياً) نجد أن أسواق العمل لا تزال مجزأة بالقياس إلى تلك في إطار الدول السياسية. ويرتّب على ذلك أن قانون القيمة يتخذ شكلاً معيناً في هذا الإطار. ولا بد أن نميز بين هذا الشكل العياني للموس لقانون القيمة والشكل المجرد. هذان المستويان مختلفان. وطالما نهم بصدد قانون القيمة المعولة، لا بد أن نشير إلى أنها مرت بمراحل



متتالية مختلفة تقتضي النظرة المنهجية أن نحدد محدداتها المتوافقة مع سمات كل مرحلة من مراحل الرأسمالية العالمية. أولاً قانون القيمة المعولة في المرحلة المركنتيلية من ١٥٠٠م إلى ١٨٠٠م، ثم قانون القيمة المعولة من الثورة الصناعية الأولى لغاية الحرب العالمية الثانية، الذي كان قائماً على تقسيم معين للعمل، جوهره التضاد بين المراكز والأطراف ويوازيه التضاد بين المناطق الصنّعة والمناطق غير المصنعة، والتخصّص في إنتاج وتصدير الخامات الزراعية والمعدنية. أخيراً في المرحلة الثالثة دخلت الأطراف ولو بدرجات جزئية مختلفة في مرحلة التصنيع. نخص إزاء صيغة جديدة لقانون القيمة المعولة، قانون يقوم على أساس ما أسميه الاحتكارات الخمسة. الاحتكار القديم كان قائماً على احتكار الصناعة في المراكز فقط أعني المناطق المصنعة. حالياً انتهى هذا الشكل من الاحتكار وحل محله احتكارات خمسة أساساً، الأول الاحتكار التكنولوجي، الثاني المالي، الثالث احتكار الموارد الطبيعية على صعيد الكوكب وبالرغم من أنها ليست ملكاً لأحد من حيث الأصل. الرابع الاحتكار الإعلامي، والخامس احتكار الأسلحة. وهذا ما نراه بشكل ملموس في قواعد المنظمة العالمية للتجارة، لأنها أقيمت أصلاً ليس من أجل فتح الأسواق، لكن لحماية احتكارات الشركات المتعدية الجنسية في الهيمنة والسيطرة على هذه الأسواق.

• أميل إلى السؤال برغبة في التكهّن، من مستقبل الصراع الطبقي والاجتماعي في ظل العولة، ماذا من الاستقطابات الطبقيّة؟ ما طبيعة القوى الاجتماعية الجديدة؟ ثم الاستدعي هذه التغيرات مراجعة نقدية للمفاهيم السياسيّة - الاجتماعية الكلاسيكية من الطبقة والصراع الطبقي وتقسيم العمل، التقنية وآثارها على العمل الاجتماعي - السياسي؟



• المجتمع الرأسمالي لا ينزال مجتمعاً طبقياً. لأنه قائم على مبدأ الملكية الفردية، وملكية وسائل الإنتاج لا تنزل حكراً على أقلية. ومنه ثم يظل التمييز بين من يسيطر على القرار الاقتصادي ووسائل الإنتاج من جانب ومنه لا يملك سوى قوة عمله يبيعها في السوق، لهذا التمييز أساسي ومحتفظ بأهميته العلمية. لكنه هذا الإقرار لا يعني أن التكوين الطبقي هو نفسه دون تغيير أو أنه لا يتغير، ذلك أن أي تغيير جوهري هام في حيث الكيف في العلم والتكنولوجيا، لا بد أن يؤثر في أنماط العمل وتنظيمه، وبالتالي يمنع الطبقة العاملة (البروليتاريا بالمعنى الواسع) خصوصية جديدة. فالثورة التقنية في أواخر القرن التاسع عشر مثلاً أدت إلى شكل معين من تنظيم العمل الذي هو الشكل التaylorي - الفوري للعمل، المصنع الكبير والعمل في سلسلة التجمعات الصناعية الكبرى، وتنظيم معين متركز للطبقة العاملة في المدن، أحياء عمالية). من هنا كان الشكل الكلاسيكي للتنظيم النقابي للعمال، النقابة الجماهيرية. وأنا أشير هنا إلى النموذج السائد في المراكز الرئيسية للرأسمالية. ومنه ثم كان هناك شكل معين من التنظيم السياسي انبثق عنه هذا الشرط الاقتصادي-الاجتماعي، واتخذ شكل الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية أو الشيوعية، أحزاب هزمية لها قيادات ذات شأن منتخبة بطريق ديمقراطية إلى هذه الدرجة أو تلك. وكانت لتلك الأحزاب شعارات سياسية ومطالب تجسدها عدد من الممارسات كالإضراب والمظاهرات، الانتخابات، الانتفاضات... الخ. خلاصة القول: إن الثورة التكنولوجية الجديدة، خاصة المعلوماتية، سوف تؤثر وهي تؤثر بالفعل وتغير في تنظيم العمل نفسه. فهي بدلاً من أن تجمع العمال كما كان الحال في السابق، في مكان واحد، تجزئاً تمركز الأيدي العاملة وتذروه، ومنه ثم يصعب من الصعبية بمكان ألا تأخذ هذا الأثر في تنظيم الطبقة العاملة راحتها.

أقول: كل هذه المستجدات تستدعي إعادة النظر في شكل التكوين الطبقي وشكل تنظيم الطبقة، علاقاتها، تحالفاتها، لا في وجود الطبقة بحد ذاتها. فالأشكال القديمة فقدت فعاليتها، في حين لم تولد بعد أشكال جديدة. نحن في مرحلة فلس نظري وفوضي في المفاهيم. ولذلك هناك أيديولوجيا سائدة تبشر بنهاية الطبقات وتتحدث عن الفرد بوصفه الفاعل في التاريخ. لكنني أعتقد أن الفرد لا وجود له خارج التنظيم والنظم المجتمعية، الطبقة وغير الطبقة. وبالتالي الأولى بنا القول إن الفاعلين في التاريخ هم الطبقات، الأمم والجماعات المختلفة. لا أستطيع القبول بفكرة أن هناك مجتمع جديد ينطوي على منظومة شبكات يتحكم بها الفرد، والواقع أن هذه الشبكات تسيطر عليها الطبقة الرأسمالية تماماً.

هذا يعني أن العولة أفرزت تقسيماً جديداً للعمل على المستوى الدولي. ألا يقتضي ذلك استقطاب طبقية جديدة على مستوى عالمي، أهمية الطابع بصورة أشد مما كانت عليه في السابق. وهذا ما نكسره به ماركس سابقاً؟

هذا صحيح. أنا أتصور أن المرحلة الجديدة من الرأسمالية ستؤول إلى استقطابات طبقية أممية على نحو أكثر تكثيفاً وفاعلية، ومن ثم ستخلق الظروف التي تؤدي بالرأسمالية إلى مأزق أو تناقض لا حل له إلا على صعيد عالمي، على صعيد المراكز والأطراف معاً.

فالملبوس الآن والملح، هو ليس التكيف لكنه المقاومة في إطار حقبة التناقضات المتصاعدة. مقاومة من موقع طبقي. وأنا أضع نفسي مع الطبقات الشعبية في جميع أنحاء العالم ومع الشعوب المضطهدة والرهشة. ينبغي العمل معاً من أجل طرح البديل الذي يهدف الآن إلى تحسين ظروف الطبقات الشعبية والشعوب المكاثرة.

هذه المقاومة هي مقاومة شعوب وليس حكومات، سواء كانت الحكومات مع الشعوب أو ضدها. فهذه مسألة ثانوية. فالمقاومة ينبغي أن تكون في جميع الأحوال مقاومة شعوب لهذه الفوضى. وأنا على قناعة بأهمية الديمقراطية في هذا السياق كشرط أساسي، فبدون ديمقراطية لم تكون هنالك مقاومة شعبية حقيقية ويستحيل على الحكومات معها تكسر طبيعتها وطبيعتها أهدافها، أن تحل محل الشعوب في مقاومة هذا التحدي القادم .

• الخطاب السياسي والثقافي السائد في العالم العربي يميل إلى نوع من الكابرة والعاندة إلى رفض العولمة وجميع التمرعات الكونية بدعوى الحفاظ على الهوية والخصائص الثقافية القومية النوعية. ألا تعتقدون أن هذا الموقف الكبير يتخذ نزوعاً ذاتياً ويفتقر إلى الجدارة التاريخية أمام ظاهرة كالعولمة يرى البعض فيها ظاهرة موضوعية وجتية لاجزاء التاريخ المعاصر. هل ثمة جدوى من وراء ذلك؟ أم أنها مجرد ادعاءات سياسية ومنزاع لا أكثر، لأن الخطاب القومي العربي لم يبلغ بعد درجة من النضج يمكن فيها مواجهة التقدم الاجتماعي الجديد؟

• سبق لي أن كتبت في هذه المشكلة الكثير. مشكلة الخصوصية في مواجهة العام الكوني (الخاص والعام) الخصوصيات أمر واقع وبديهي، لكنه هناك عدد لا نهائي من الخصوصيات منها الزائف وغير الهام ومنها النافذ... الخ. والخصوصيات تتغير عبر التاريخ إذ ليس هناك خصوصيات ثابتة عبر التاريخ أو لالتاريخية. إذن المشكلة تكمن في كيفية تناول أو التعاطي مع مشكلة الخصوصية. أنا أقول إذا أردنا اكتشاف الخاص ينبغي البحث عنه في العام وأيضاً النظر إلى العام وكيفية عمله من خلال الخاص. العام يعمل عبر الخاص، العام ليس له من وجود إلا على مستوى التشخيص، العام يتشخصه. فالعام الذي هو المجرد يعمل من خلال الخاص الذي هو اللاموس. وبالتالي نجد الخصوصيات تعينها الحقيقي في علاقاتها، وفي كيفية انعكاس العام خلالها.

ولهذا المبدأ، باعتقادي، بمعنى أنه ينطبق على جميع المجتمعات البشرية، قبل وبعد الرأسمالية .

هذا المنهج، الذي هو منهج الماركسية الجدلي-المادي، يبحث في الاتجاه العام للتغيرات في تاريخ البشرية: كيف عملت وانعكست هذه الاتجاهات العامة خلال تباير الظروف الخاصة والملموسة واختلافها، بما فيها الخصوصيات المرتبطة بالعقائد الدينية. فالأديان كظواهر مجتمعية تتعدل وتتكيف مع التطور مع منطق التاريخ -البروتستانتي وحركة الإصلاح الديني عموماً- وإن أنكرت ذلك لكنها في الواقع مدعوة للتكيف وتتكيف. لهذا هو المنهج العلمي في تناول مشكلة الخصوصية. والحال أننا في العالمين العربي والإسلامي نجد الظواهر ذاتها في المجتمعات المتقدمة الغربية وغيرها ونجد اتجاهات التغيير نفسها .

الشائع الآن هو التركيز على الخصوصية في حد ذاتها ولا يمانع الرأسمال العالمي هذا التركيز البالغ فيه، ما أريد قوله هو أنه ما دمت تحمل في يدك علبه كوكاكولا فلا مانع من أن تحمل أي شيء باليد الأخرى، إنجيلاً أو قرآناً أو أي رمز وتني أو صنماً لبوزا، ليس لهما هذا الأمر .

الحركات الأيديولوجية، بل وحتى الاجتماعية والسياسية، التي تدعو وتؤكد على الخصوصية تمنع هذه الخصوصية طابعاً ثابتاً وفوق تاريخي، ومنه لهذا تتكئ هذه الاتجاهات على العقائد الدينية المطلقة، ولهذا المنهج اللاتاريخي في التفكير يتماشى تماماً مع حاجات سيادة رأس المال على الصعيد العالمي. ولهذا نجد أن الحركات الإسلامية -مثلاً- لا تناقش العولمة الاقتصادية ومشكلاتها (مشكلة السون، التخصخصة، قضايا التعليم والصحة...) بل تسلم بأي شيء يتفق مع تعيين هيمنة رأس المال وسيادته. هي تكفي بنقل المشكلة أو الصراع من واقع التحديات الحقيقية إلى السماوات. ولهذا هو الخلاف بيني وبين اتجاه الخصوصية المتطرف .



\* يكتفي الخطاب السائد به العولمة أحياناً بتقديم ووصف مجموعة ظواهر على حساب الجوهر الكيفي للعولمة، ويعلمه عنه دعمه لمجموعة مطالب بعدّها الأهم بالنسبة لمستقبل البشرية كالديموقراطية وحقوق الإنسان. ماذا به العولمة ومستقبل الحريات وقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم؟

• هذا تناقضه رئيسي وهام ليس في الخطاب وحسب، وإنما أيضاً في الواقع الرأسمالي. الواقع الرأسمالي أنتج شيئين في مجالين مختلفين مستقلين بعضهما عنه بعضه. أنتج أولاً اندماج السوق سواء أكان على أساس قطري- وطني أو شامل على الصعيد العالمي. هو الاندماج الذي أسميه اندماجاً مبتوراً ويعني الاندماج في بعده دون البعد الثالث، الذي هو سوق العمل. إلى جانب ذلك أنتج الواقع الرأسمالي المداثة، التي أعتقد أنها نشأت كحاجة لتطور الرأسمالية. وجوهرها قلب في الأولويات من سيادة الحكم والسياسة على الاقتصاد إلى سيادة الاقتصاد على السياسة. صاحب هذا الانقلاب ظهور وتبلور أفكار جديدة وآراء عنه الإنسان والبشر أفراداً وجماعات وطبقات وأما بوصفها صانعة للتاريخ. هذه الفكرة جديدة في تاريخ البشرية، جدة النظام الرأسمالي. ذلك أن الفكر السابق على الرأسمالية- لا يقتصر الأمر على الفكر الديني الإسلامي والمسيحي- لم يكنه في مقدوره أن يتصور أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ، بل المبدأ المتعالي والمفارق (الله في الخطاب الديني) هو الذي يصنع التاريخ. كان هذا الانقلاب شرطاً للظهور التاريخي للديموقراطية. الديمقراطية التي تعني أنه إذا كان الإنسان هو مرجع ذاته وهو الصانع لتاريخه، فإن إمكاناته اللامتناهية تتيج له مجالات مفتوحة للعمل والإبداع الحر. لكنه الرأسمالية فصلت في الوقت نفسه مجال السياسة عنه مجال الاقتصاد وتوصلت إلى مجموعتين من القيم المستقلة بعضهما عنه بعضه. القيم التي يُدار على أساسها المجال السياسي ويفعل، وهي مبادئ الديمقراطية والوطنية والاعتراف بالتعدديات ومحرّية إبداء الرأي والتنظيم واحترام



المؤسسات والقانون...الخ. المجال الاقتصادي كان محكوماً بقوانين أخرى وقيم كالملكية وحُرِّيَّة التنافس وهي المبادئ التي تعمل بشكل مستقل عنه مبادئ الديمقراطية، وفي هذا يكسر التناقض. الذي هو تناقض جوهرى في الرأسمالية. أننا لا أزال على خط ماركس واعتقاده بضرورة إقامة نظام مجتمعي يتجاوز الرأسمالية ويصالح بين المجالين ويربط بينهما فيحل التناقض. أعني بذلك إقامة نظام مجتمعي يتجاوز الديمقراطية مبدأ شامل يحكم لا الحياة السياسية فحسب وإنما أيضا الحياة الاقتصادية. ويتحقق ذلك بإلغاء التملك الفردي وإدارة مجتمعية جديدة للرأسمال. نحن لا ننزال في حاجة إلى دمج الديمقراطية السياسية وتوسيع مجالها كي تشمل إدارة الاقتصاد.

الديموقراطية التي نعنيها وتحتاجها الشعوب في الوقت الراهن هي الديمقراطية في جميع أبعادها السياسية، القائمة على دولة المؤسسات واحترام القانون وحماية حقوق الإنسان وقبول مبادئ التعددية الفكرية والسياسية، وهي أيضا في جانبها الآخر ديموقراطية اجتماعية تفسر الحق في الحياة والعمل والتعليم والصحة...الخ. إنها ديموقراطية على جميع المستويات وتخص الأفراد والجماعات معا، وله تكون هنالك سلطة تستطيع أن تواجه تحديات العولمة منه دون تحقيق هذه الديمقراطية. وأنا لست مقتنعا بآراء من يتخذ من الصعوبات القائمة ذريعة لعدم نهج المشروع الديمقراطي فلا يمكن للصعوبات أن تكون تبريرا لرفض الديمقراطية.

هنالك من يعادل اليوم بين السوق والديموقراطية بالقول إن السوق هو شرط الديمقراطية والديموقراطية لا يمكن أن تكون إلا في إطار مجتمع قائم على علاقات السوق. وفي اعتقادي أن الأمر بخلاف ذلك. فالسوق والديموقراطية مفاهيم متناقضة وغير متكاملة، كما يشاع الآن. وأؤكد على أننا إذا لم ننظر إلى مشكلة الديمقراطية بهذا العمى، فإننا سوف نقبل في نهاية الأمر بما أسميه بالديموقراطية ذات الكثافة النفيضة، ديموقراطية فارغة ومجردة.

بما فيها الديمقراطية البورجوازية المتقدمة في الغرب. وفي رأبي أن الولايات المتحدة هي ليست النموذج الأفضل للديمقراطية. إن ديموقراطيتها هي من النوع ذي الكثافة الخفيفة (نظام الحزبين). أوروبا التي كانت تتمتع بتاريخ أفضل على هذا الصعيد تراجع حالياً وتقترب من هذا النمط الذي نسميه (تحيا الديمقراطية طالما لا تنفع في شيء). يعني أنك حرّ في التصويت أحمر، أخضر، أسود أو أبيض، أو أي لون تختاره، لكن الحكومة التي ستأتي من وراء هذه الانتخابات سوف تتذرع بالقول لـه تفرصه علي كذا وكذا. لهذه مسرحية لغزلية عن الديمقراطية السائدة وخطر لها يكمن في أنها قد تؤدي بـتقة الشعوب في الديمقراطية ومن ثم تلجأ إلى أوهام أخرى غير ديموقراطية الأصل وتصبح غير قادرة على مواجهة التحديات مواجهة فعالة .

أشير بصورة عابرة إلى مبدأ جوهري ذي صلة، يستل في الحاجة إلى قانون عالمي للشعوب، قانون ديموقراطي. ما هو لدينا الآن هو القانون الدولي العام القائم على مبدأ سيادة الأمم، إلى جانب ذلك لدينا مبادئ حقوق الإنسان، والتناقض بين الاثنين لا حلّ له إلا بإلغاء أو رفع طرف من طرفي المعادلة. نحن في حاجة إلى الاستمرار في الاعتراف بسيادة الأمم ولكن أيضاً الاعتراف بحقوق الأفراد والشعوب في جميع بلاد العالم. هذه معضلة صعبة ومعقدة. علينا أن ننشئ قانوناً عالمياً، ديموقراطياً للشعوب وليس قانوناً دولياً يمتشى مع (البنزنس) ومع قانون التجارة العالمية. فمفهوم قانون التجارة العالمي هو غير ديموقراطي ويتعارض مع القانون العالمي الديموقراطي للشعوب .

• هل تعني أن العولة الرأسمالية الراهنة أخذت تتنكر للمبادئ التي أعلنتها البورجوازية في بدء تورتها؟ أو أنها قد تتردد عن القيم الأعلى التي بشرت بها البورجوازية حين قدمت إلى مسرح التاريخ؟

• العولة طالا فهي عولة رأسمالية كما هي الآن، وتعمل في إطار الرأسمالية وعلى أساس المبادئ الجوهريّة للتراكم الرأسمالي، فإنها تفصل بين مجالي السياسة والاقتصاد بين مجال الديمقراطية ومجال إدارة الاقتصاد، والملكيّة الخاصّة والسوق وخاصّة الشركات الكبرى المتعدّية الجنسيّة، أي القطاع المهيمن في شبكة رؤوس الأموال، لهذا فإن المطالب الديمقراطية السياسيّة قد تكون في هذه الظروف موضع مناورات وتسيّيات وتلاعب وتدخل .

وفي ظني أنها قد تترد الآن مع تلك المبادئ والقيم، ولهذا تناقصة . وما أن التناقضات متصاعدة فإن القيم الأولى التي كانت ملتبسة منذ البدء، قيم البورجوازية الأصليّة باتت عقبة الآن أمام التوسع الرأسمالي . وبالتالي أصبح التنازل عنها ممكناً . وقد شهدنا مع قبل لهذا الوقف، ففي الوقت الذي كان الناس يتصورون أن الديمقراطية في أوروبا قد بلغت درجة لا رجعة عنها ومجذرت، انتصرت الفاشيّة وصعدت النازيّة .

• بيوري السؤال مع موقفكم مع الدعوات إلى مجتمع مدني عالي في مواجهة العولة وما جدواها؟

• كما أشرت مع قبل، فإن الأشكال الجديدة لتنظيم العمل لم تتبلور بعد والسمة الرئيسيّة للموضع الراهن فيما يتعلق بالحركات الاجتماعية أنها لا تزال مجزأة تماماً ومع ثم لها مطالب ملموسة ذات طابع محلي محدد . مسؤوليتنا تكمن باعتقادي في العمل باتجاه جمع هذه الحركات المجزأة وتوحيدها على نحو تلتنقي تدريجياً في إيجاد البديل .

• تعني أممات مع نوع جديد؟

• نعم، نعم بأسس الحاجة إلى أممية طبقية وشعبية في مواجهة أممية رأس المال .

• تفرز العولة كما أسلفتم، تحديات جديدة أمام شعوب العالم النامي، ومع هذا القبيل تحديات تتعلق بمستقبل الدولة القومية، هل تدور العولة

الدولة القومية كما توحى بذلك غالباً أيديولوجيا السون، الليبرالية الجديدة، وتعلمه عبر إخفاضها؟ ما مستقبل التعدديات الثقافية والقومية أمام موجة التنميط الثقافي والسياسي؟ نعم بإزاء حدة التحديات وطبيعتها كما نرى؟

• أنا أنطلق من مبدأ عام، هو أن العولة السائدة كما هي، التي تعمل لصالح رأس المال وتمت هيمنتها، تنتج التجزئة الاجتماعية وتعمل على تفكيك الأمم والجماعات المختلفة، تفكيك الاتحاد السوفييتي كدليل على ذلك وما يحدث حالياً في روسيا وفي دولة صغيرة كيوغسلافيا، وإذا ما نظرنا إلى الوطن العربي، فمنه يتحس هذه العولة عليه أن يعلم جيداً أنها ستؤدي إلى مزيد من التجزئة وإلى المزيد من التكريس للدولة القطرية، بل ستعتمد إلى تفكيك الدولة القطرية ذاتها، كما نرى الآن في الجزائر، عرب-بربر. وما قد يحدث في سورية أو العراق أو بآخر. أعني أن الاتجاه العام لنظم العولة هو تفكيك النظم الوطنية وبالتالي إلغاء شرعية الدولة الوطنية والقومية، وإحلال شرعيات أخرى محلها، سواء كانت فون وطنية مثل الشرعية الإسلامية أو على مستوى أدنى شرعيات طائفية أو إثنية. من كل ذلك أستنتج أن القومية العربية لا مستقبل لها إلا في إطار تطلع اشتراكي. تطلع يتخطى النظام الرأسمالي، أعني بذلك أن الفكرة القائلة بإمكان استعادة تاريخ ألمانيا أو إيطاليا ومثيلاتها مما حصل في أوروبا في القرن التاسع عشر وتحقيق الوحدة القومية للعرب على هذا الفرار في إطار الرأسمالية وعلى أساس القواعد ذاتها للرأسمالية الأوروبية، أقول عبر تلك الفكرة أنها خاطئة لا مستقبل لها. أي ربط القومية العربية بمشروع وهدوي مستقبلي بالرأسمالية وتمت قيادتها لهذا حلم يوتوبي لا مستقبل له .

• أعاد السؤال عبر مستقبل التعدديات الثقافية والقومية. الخ

• هذه مشكلة معقدة، ليس لدي قول فصل بشأنها. الرأي الشائع بهذا الخصوص يماثل التصور اليوتوبي للاشتراكية العالمية، الذي يرى أن



الاشتراكية ستقوم بتجنيس البشر جميعاً على اختلافهم، لغة عَالِيَّة واحدة، شكل واحد من الحياة اليومية، وأنماط التصرف المتماثلة... الخ. الحياة ستكون مملّة على هذا النحو. بخلاف ذلك الفيد يكسر في ازدهار التنوع. فإذا كانت الإنسانية هي فعلاً صانعة التاريخ، فالإنسانية مكونة من بشر مختلفين وجماعات متنوعة لها خصوصياتها ولا بد أن تنعكس هذه الخصوصيات في تصورهم للمستقبل وفي عملهم نحو خلق المستقبل المشترك لا المتجانس، المستقبل القائم على التنوع.

\* يراودني هاجس يتعلق بظاهرة التسليح إذ طالما هنالك نوعاً من التسليح للحياة ونوع من تدويل السلعة في ظل العولمة فهن التعداديات تبدو لي مهددة أيضاً بنوع من التسليح الجديد والعولم، بحيث تغدو السلعة منتجة للتاريخ والبشر معاً؟

\*\* نعم، قد يكون ذلك صحيحاً في إطار الرأسمالية، لكنه التنوع في الإنتاج الاجتماعي في نظام اجتماعي مختلف قد يحول دون ذلك.



عصام الزعيم

## ما العولمة؟\*

مفكر اقتصادي سوري، وأستاذ جامعي زائر في عدة جامعات دولية وسراكنر البحوث. عمل أميناً تنفيذياً مساعداً للجمعية الاقتصادية العالمية للعالم الثالث. تولى مناصب وزارية للتخطيط والصناعة في الحكومة السورية. له أبحاث عديدة منشورة بعدة لغات في حقول الاقتصاد العالمي والتنمية.

---

\* نشر الحوار في صحيفة (الكفاح العربي، ٢٧ / ٧ / ١٩٩٨) بيروت .





\* العولة تجسد اليوم اتجاهاً سياسياً واجتماعياً للنظام العالمي الجديد. أو ربما تمثل نهاية التاريخ وبداية الأزمنة الليبرالية الجديدة بلغة المفكر الأمريكي فرنسيس فوكوياما. ترى حقاً إنها بداية فعلية مختلفة عن الرأسمالية - الإمبريالية، وواقعة تاريخية جديدة كلياً؟ علماً أننا إذا استخدمنا التعبير السابق بمعنى الكونية نجد أن مفكري القرن التاسع عشر ماركس وسميث قد سبقوا إلى التنبؤ بأن الرأسمالية في عصرهم آخذة بالاتجاه إلى دمج العالم اقتصادياً وتوحيد سياسياً وثقافياً. الخ .

\*\* أعتقد بأن العولة هي ظاهرة موضوعية، قبل أن تكون مسألة أيديولوجية. هنالك إعادة توحيد للعالم ضمن إطار السوق الرأسمالي، واجتذاب العديد إلى ثورة في العلوم والتقنيات والإنتاج لم يسبق لها مثيل، وبخاصة بعد انهيار محاولة بناء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وعدد من البلدان الأخرى. هذه الظاهرة هي في بداياتها وهي بالتالي محكومة بتأثيرات الماضي، كما أنها تدش ظواهر جديدة. من الظواهر الجديدة مثلاً نجد إطلاق حرية التبادل على الصعيد العالمي كله. لم يسبق في التاريخ البشري أن قام نظام يستهدف فرص حرية التجارة على الأسم والشعوب. إذا، هذه من الظواهر الجديدة الهامة. إن الاتصال يتم متجاوزاً الحدود القومية ومتجاوزاً السلطات الوطنية ومتجاوزاً العوائق الثقافية، وذلك من خلال فرص لغة وسيطة مبسطة ومهيمنة وتستخدم أشكالاً من التقنية والتكنولوجيا لم يسبق لها مثيل. بهذا المعنى العولة ظاهرة جديدة، ولكنها في نفس الوقت ليست جديدة تماماً، لأنها تواصل لتطور الرأسمالية وهي تتم داخل إطار الرأسمالية ..

دواعٍ الأمر أن نظام العولة أو العولة الجديدة تخلى معطيات جديدة منها مثلاً إن شروط العمل لا تتحدد فقط بالأقاليم، وإنما تتحدد أيضاً على الصعيد العالمي. وهنالك توقعات بأن وحدة العمال مجدداً، وإن وحدة القوى المنتجة ستبرز مجدداً، بيد أن المواجهة ستصبح أكثر فأكثر شاملة. لكنه العولة ككل الظواهر الأخرى تبدو متناقضة - هنا يرتبط مفهوم المادية التاريخية مع التاريخ بمفهوم المادية الجدلية - إنها ترتبط بنقيضها .

ففي الوقت الذي تقوم العولة فيه بتوحيد العالم في إطار السوق الرأسمالي أو تحاول إعادة توحيد السوق في إطار السوق الرأسمالي فإنها تهتمش أعداداً متزايدة من الدول والأقوام وهذا ما يتناقض مع مفهوم العولة. ولكنه التهميش هو ليس فقط جغرافياً وإقليمياً، وإنما يتم داخل المراكز الرأسمالية الكبرى، الأكثر تطوراً، مثلاً هنالك تهميش داخل الولايات المتحدة الأمريكية، وهنالك تهميش داخل المجتمع الكندي، وهنالك تهميش داخل المجتمع الياباني. هنالك ناس يخرجون من التاريخ، يقصون من التاريخ بسبب النظام الرأسمالي، في الوقت الذي تدور فيه عجلة العولة .

إذا، تؤكد العولة مجدداً أن النظام الرأسمالي يتحرك على أساس التناقض. من جانب آخر نلاحظ مثلاً أن التكتلات الإقليمية تشد وهي مناقضة للعولة، لأن العولة تلغي الحدود، وتريد أن تتجاوز كل الحدود. ونظام التكتلات الإقليمية مثلاً لما يسمى (الميكروسوز) بمعنى التجارة الجنوبية لتحالف الدول: الأرجنتين والبرازيل، البارغواي، والأورغواي، مضاد ومناقض للسياسة التوسعية الأمريكية عبر معاهدة الحدود، التجارة الحرة في شمال أمريكا الأنفتا. وكذلك الاتحاد الأوروبي يعتبر، شبه موضوعياً، عقبة أمام تحرير التجارة العالمية، فإذا هنالك اتجاه مناقض. إنها - العولة - ظاهرة تعكس من جهة تجاوزاً للحدود الإمبريالية السابقة .

فالظاهرة الرأسمالية القديمة، ظهرت كما نعلم، بالركنيلية، ثم تحولت إلى ظاهرة تصدير الرساميل. وقد وصف لينين ظاهرة الإمبريالية وصفاً واضحاً. ولكنه خلال القرن العشرين أي بعد وفاة لينين، تطورت الظاهرة الإمبريالية. والحديث يصعب حولها الآن هنا. ولكننا نلاحظ تناقضاً آخر في العولة. إن الرأسمالية تلغي الحدود فيما يخص رؤوس الأموال وتلغي الحدود فيما يخص البضائع، ولكنها لا تلغي الحدود فيما يخص البشر، لا بل على العكس، فقبل سقوط الاتحاد السوفييتي وفي ظل الحرب الباردة كانت الرأسمالية تحتاج إلى استقبال العمال القادمين من البلدان الأخرى، لاستغلال قوة عملهم بأجور بخسة. هذه الظاهرة توقفت الآن ليسع للبضائع بالتحرك ويسع بالسلع، ويسع برؤوس الأموال بالتحرك، بدون أي قيد فيما يخص رؤوس الأموال، وبقيود ولكنها في طريقها إلى التلاشي فيما يخص السلع. ولكنه لا يسع للناس بالتحرك، حركة الأشخاص معطلة ومعاقة ومرفوضة ومقننة أرفضه مقننه فيما يخص الولايات المتحدة عبر نظام الحصص ورفضه مشدد التقيد في نظام الاتحاد الأوروبي الآن. لقد دخلت الرأسمالية المتقدمة هذه المراحل لم تعد قوة العمل فيها عاملاً أساسياً، وإنما أصبحت التقانة المتقدمة، أي الرأس المال العضوي المحول إلى تقانة، أصبح عاملاً أساسياً، وبالتالي فإن الحاجة إلى اليد العاملة الرخيصة تتضاءل باستمرار وتنحصر.

• وجد سميث أمين إن الماتلة بين العولة وانتشار نمط الإنتاج الرأسمالي عالمياً خطأ ونقطة ضعف في الفكر الاشتراكي سابقاً، وإن هذا الفكر لم يميز بين قانون القيمة الذي يحكم المجتمعات الرأسمالية بشكل عام وقانون القيمة العولة؟

• في الحقيقة، المسألة ليست واضحة بالنسبة لي بشكل كاف.. سميث أمين أكد مع أخريه أندريه فوندرفرانك، وفالنشتاين.. أكدوا على عالمية الاقتصاد، خلال الحرب الباردة، وخلال تواجد النظام الاشتراكي والاتحاد

السوفييتي اعتبروا أن هناك نظاماً عالمياً رأسمالياً يهيمن على العالم، وهو موجود  
تواجه الاتحاد السوفييتي. وعلى خلاف مع سمي أمين والآخرين مثل أندريه  
غوندر فراك أو فالنشتاين، فقد اعتبر المفكرون الماركسيون اللينينيون بأن العالم  
انقسم إلى نظامين أو معسكرين. وليس هناك نظام عالمي رأسمالي ونظام  
اشتراكي دولي .

العولمة كمشروع هي حاجة للرأسمالية، الرأسمالية تحتاج إلى التوسع لكي  
تفكك ما أزمته، أزمة فيض الإنتاج، ولكي تواجه ميل المعدل الربحي  
للانخفاض. بهذا المعنى العولمة ليست ظاهرة جديدة، لكنه ما هو جديد هو  
أنها قضت على محاولات بناء الاشتراكية في جزء من العالم، وهذا ما يميزها  
الآن بصورة جوهرية. ما يميزها الآن هي أنها تشمل العالم. لكنه هذا لا  
يعني أنها تشمل العالم بأكملها وإنما كما ذكرت هي تهتم وتخرج من التاريخ  
دولاً ومناطق وفئات واسعة من المجتمع وبالتالي فهي تخلق الأسباب لخلق  
تناقضات جديدة .

التقابل من الناحية الأبستولوجية غير مقنع، ما أفهمه هو أن سمي أمين  
ينتقد مفهوم توحيد العالم رأسمالياً كما طرحه الماركسيون في بداية القرن  
التاسع عشر بالرجوع إلى مفهوم العولمة الذي نشأ حديثاً. فكيف يمكنك أن  
تقيم موقفاً فكرياً تحدت ظروفه الموضوعية في بداية القرن التاسع عشر  
بالرجوع إلى مفهوم تشكل في إطار تاريخي في نهاية القرن العشرين، هذا  
مختلف؟ لكنه ما هو هام كما أعتقد، بأن الماركسيين اعتبروا أن الرأسمالية  
ستوحد العالم وكانت عملية توسيع الرأسمالية تسير في هذا الاتجاه فعلاً،  
لكنهم اعتبروا أيضاً بأن عملية توحيد العالم ستتم أيضاً عبر التناقضات، ستتم  
عبر الصراع بين الأمم، وبالتالي ضد توحيد العالم. وهذه المسألة الأخيرة جداً  
هامة، وهي مسألة الجانب الجدلي من الماركسية، ذلك أن أي توحيد للسلوى



الرأسمالية يحمل في طياته بالضرورة اتجاهًا مضادًا للتوحيد بدليل أن السيطرة على المستعمرات أدت إلى ظهور تناقضات حادة وشديدة .

\* ألا يقودنا هذا إلى الإصرار بأن العولمة تعمل على تعميق القيمة النازدة على المستوى العالي، أي قانون القيمة المعولم كأمر جوهري وأساسي في سيرورتها النوعية؟

\*\* نعم تسعى لهذا الهدف، ولكنه هذا لا يعني أن هذا القانون لا يؤدي كذلك إلى نتائج مضادة يخرج اقتصاديات بأكملها. مثلا الاقتصاديات الإفريقية تخرج من التاريخ... بمعنى أنها تخرجها من دورتها الاقتصادية وتصبح مهشمة... وكما ذكرت داخل البلدان الرأسمالية تصبح فئات واسعة من السكان مهشمة، وفي البلدان الثابتة فئات واسعة من السكان تخرج من هذه العملية. بهذا المعنى هي عولمة ومضادة للعولمة في آن .

\* هذا يعني أيضا أنها تعيد تقسيم العمل على المستوى العالي من جديد، بين كتل أو أقاليم ومجموعات اقتصادية تبعا لقوانينها الخاصة؟

\*\* هذا صحيح، ولكنه في الواقع ينبغي ألا ننظر إلى الظواهر الموضوعية وكأنها ليست من صنع البشر، الناس يصنعون التاريخ فعليا والعولمة يحاول الرأسماليون ومؤسستهم أن يصنعوها. وهناك قوى اجتماعية جديدة أخرى تتحرك الآن وهذه القوى الاجتماعية لها شأنها تتفاوت من بلد إلى آخر، فالعولمة بدأت الآن تصطدم بمقاومة ضريرة .

ولقد وجهت العولمة ضربة قاصمة الآن إلى التوازن الدولي، فقد كان هنالك فيما مضى توازن دولي، وكان هذا التوازن أساسا لدولة الرفاه الاجتماعي، ودولة الرفاه الاجتماعي مهددة الآن، ولكنه ما تزال هناك مقاومة شديدة لهذا التلل، وهناك أحزاب سياسية ونقابات وحركات جديدة بدأت تحاول أن تناقص عملية العولمة بقدر ما تصطدم بمصالحها الحيوية .

\* يثير هذا الكلام مسألة الأنماط الجديدة للصراع الاجتماعي والطبقي، والقوى الاجتماعية الجديدة، وإيضاً مسألة المراجعة النقدية للمفاهيم الاقتصادية - الاجتماعية الكلاسيكية للطبقة والصراع الطبقي، والاستقطابات الطبقيّة الجديدة الناشئة. التقنية الجديدة وآثارها الاجتماعية والطبقيّة؟؟

\* هذه مسائل طموحة جداً، ولا أحاول أن أدعي الرد على هذا السؤال بالمعنى الواسع ولكنّه أكتفي بإلقاء بعض الأضواء .

أعتقد بأن ظاهرة الاستلاب ظاهرة تزداد حدة. الاستلاب بمعنى التغريب يزداد حدة مع تعميق الطابع التقني لرأس المال، مع زيادة كثافة الاستهلاك عبر التقنية الجديدة. وهذه الظاهرة تشمل فئات من الناس بشكل متباينة تتناول التعاطين مع الحاسوب وفنونه، مع تقنيات الاتصال.. كلها تعاني من حالة تغريب، ومنه يخضع كلياً لمنتجات التقنية هو أيضاً مغرّب. فهناك حاجة لتحديد المفهوم وليس المقصود إعادة النظر، وإنما تطوير وتحديد مفهوم الاستلاب فعلاقة الإنسان بالآلة تتغير منذ زمنه ماركس، بمعنى أن هناك آلات تصنع وسيطاً بين الآلة والإنسان، الإنسان الآلي (الروبوت) مثلاً، حيث صار بمقدور الإنسان أن يعمل في منزله ويؤدي واجباته كعامل أجير، أو كرجل يتقاضى أجره وهو في منزله دون أن يدخل في التنظيم التaylorي (نسبة إلى تايلور الصناعي الأمريكي ومهندس الصناعة الرأسمالية بعد الحرب الثانية) القديم، الذي يقوم على أساس أن كل عامل يضيف جزءاً من أجزاء السلع النهائية ثم يجمع أخيراً. لقد تغير هذا النظام وأصبحت طاقة المعلومات في حد ذاتها أداة إنتاج مباشرة. مثلاً نظام الإنتاج المؤتمت (الأتمتة) كنظام قديم، كانت الآلات القديمة تنتج بأعداد قليلة وحجوم ضخمة وكان كل مصنع يتخصص بعدد قليل من الآلات والمكاشه. الآن نظام الإنتاج المؤتمت ذاتياً يبرمج مسبقاً ويحول مواصفاته الذاتية بحيث إنه صار ينتج آلات متباينة ومتغيرة في خلال لحظات، أعداداً هائلة من حيث

الأنماط، وأعداداً محدودة من حيث العدد لكل نمط. ويتحول المصنع إلى مصنع صغير يشتغل فيه أقل من مئة عامل وتقني. بطبيعة الحال تشكل كل هذه التغيرات الرهامة وقائع تحتاج إلى تحليل. لكنني أعتقد بأن أول مسألة هامة جدية بالنظر هي أن التقانة التكنولوجية هي كجزء من قوة العمل محول إلى رأس مال عضوي ظاهرة أكثر أهمية من ذي قبلها وأعني أن حصة الدورة في كلفة العمل صارت أعلى بكثير، وهذا من شأنه أن يعطي أهمية خاصة للمظاهرة، أن يعطي أهمية خاصة لثلاث تقانات جديدة، ويعطي أهمية للتطوير التكنولوجي .

إن لعوامل أزمة النظام الرأسمالي الجديد في إطار العولمة هي أن الإنتاج يتجدد بسرعة فائقة، وهذا التجديد التسارع يعود إلى حدة التنافس بين الابتكارات، حدة التنافس بين الابتكارات المكثلة وبين الشركات الناشئة الجديدة الفتية، كل هذا يؤدي إلى نشوء حاجة ماسة للتجديد التكنولوجي السريع . وقبل أن تستنفذ هذه السلع التكنولوجية كأدوات إنتاجية لشركة رأسمالية، أو مؤسسة رأسمالية فإنها تتبدل وتغير وتنتع. لهذا التجديد يعتبر هدراً للقوى البشرية، يمثل هدراً في القوى المنتجة، يمثل ويؤكد الطابع غير الاقتصادي للنظام الرأسمالي . خلافاً لما يقال حول الإنتاجية الرشيدة للرأسمال، فإن إنتاجية رأسمال رشيدة على المستوى الجزئي ولكنه عندما يعود إلى عملية الإنتاج الموسع وعلى المستوى الكلي فإن الرأسمال يتجدد ويتوسع بصورة غير رشيدة اقتصادياً. بمعنى أنه يبذل الثروات ويعطل استخدام السلع والخدمات بسبب التنافس الشرس بين أقطاب الرأسمال .

«هذا التطور في التقنية الاستدعي إعادة النظر في تعريف مفهوم القيمة الزائدة بالقياس إلى كمية العمل اللازمة لإنتاج السلعة؟

\*\* طبعاً.. وكما قلت فإن تركيب عنصر قوة العمل، قوة العمل الجزئية البلور عضوياً أصبح أكثر أهمية. ولكنه، ما هو ممكنه أن يتظاهر بالدرجة

الأولى، هو أن هذه العملية تؤدي أولاً إلى تفاوت شديد في الدخل. هنالك أقطار يتقاضى فيها أجور عالية جداً لأنها قريبة من عملية التجديد التكنولوجي، وهنالك أطراف تتضرر. كل عملية تجديد تكنولوجي تؤدي إلى تسريع مليون عامل مثلاً في عدد كبير من البلدان .

فالنضال من أجل عدم انخفاض معدل الربح والحفاظ عليه، وتوسيع السوق، يقتصر الآن بضرورة تجديد الموارد وتقصير عمر السلع بصورة مصطنعة وفرصة البطالة على ملايين البشر .

\* الرزت هذه الظاهرة أو الواقعة - التي بدت حتمية وقدرًا لا يمكنه الإفلات منه في نظر البعض - تحديات جديدة أمام شعوب العالم الثالث عموماً والكتلة العربية خصوصاً ما هي طبيعتها وأين تكمن جذورها؟

\*\* هنالك تضاد مفرص بين العولة وبين الوحدة الاقتصادية العربية، ويلاحظ أن مشروع الوحدة الاقتصادية العربية يبدو اليوم مشروعاً مازوماً ومقزوماً تنقص قيادته قوة الإرادة والعزيمة الأكيدة، ومحاصرهم الاقتصاديات القطرية أمام جوع متجدد ونزوع دائم للسوق إلى العالمية، في ظل الابتكار العلمي والتقني الهائلين، وهذا ما يميز اتجاه العولة رافداً .

إن الرأسمالية العالمية ممثلة بالمرحلة الجديدة من تطورها تهدف إلى إعادة توحيد السوق العالمية والهيمنة عليها، عبر دفع واجتذاب الاقتصادات الصغيرة إلى سوق الإنتاج ترافقاً مع ثورة في التقنيات لم يسبق لها مثيل. ومعها تهجم الملايين من البشر من سكان البلدان المتقدمة، وشعوباً بكاملها في آسيا وإفريقيا. وتعم فضائل الفقر والعوز والبطالة .

تمة دواعي خطيرة للخوف من تهديم الأمة العربية بمعظمها، وإخراجها من دائرة التاريخ خلال العقد الأول من القرن الجديد، ويجدر التنويه هنا بالطابع المتناقض للعولة ونتائجها، فهي ليست محبة تجديد حتمي، وإنما تتبع إمكانية موضوعية للاستقلال نسبي وتتبع هامشاً هاماً لتحقيق التنمية



والعدالة والازدهار الثقافي والتكامل الوطني، بشرط وجود عزيمة سياسية ووضوح في الرؤية، قادرين على التعامل المرن معها، والمزاوجة بين تحقيق المطالب الاقتصادية الوطنية وغاياتها الاجتماعية والثقافية من جهة وبين الاندماج في الاقتصاد الدولي على أساس التوازن في النافع .

هنا تبرز أهمية التكتلات الاندماجية الاقتصادية - الإقليمية العربية بدلاً عن الاندماج القطري المنفرد في الاقتصاد العالمي. وفي هذه الحالة يصبح الاندماج الإقليمي القومي المشترك قاعدة أرحب للتضام التكافلي، وهذا ما يدعونا للبحث في فرص الوحدة العربية اقتصادياً في ضوء مستلزمات التطور الاقتصادي والاجتماعي العالمي ولواجهة تحديات العولمة. وما هو أكثر أهمية هنا من حيث دلالاته لدور الوحدة العربية المقبلة في مواجهة تحديات العولمة هو العمل العربي المشترك باتجاه الأطراف الخارجية، وبمضي بنا المكان للحديث هنا باستطراد، ولكن ينبغي التنويه بأن محاولات العمل القومي المشترك باتجاه الداخل، والدمج الاقتصادي العربي قد منيت بالفشل والإخفاق بسبب تخلف اقتصادات البلدان العربية وسياساتها، رغم بعض الإنجازات في الميادين القطاعية وعمدياً في عدد من الأنشطة الإبتكارية كالنفط والاستثمار البترولي وبعض الصناعات الكيماوية .



نايف بلوز

# الفكر العربي ومشكلة العولمة\*

مفكر سوري وأستاذ جامعي كبير. عُرف في الأوساط الراديكالية في سوريا ولبنان وتميز بكتابات الفلسفة ذات الطابع النقدي الرفيع، درّس الفلسفة في جامعة دمشق لسنوات طويلة. رحل عام ١٩٩٩. تخرج على يديه عشرات من الباحثين الجامعيين، الذين لا يزالون يساهمون بمجدية في الحركة الفكرية والحياة الثقافية في سورية والعالم العربي .

---

\* نشر هذا الحوار في مجلة (النهج، العدد ١٨، ربيع ١٩٩٩) مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق .





«كيف تفسرون انهماك الخطاب الفكريّ والسّياسيّ العربيّ الراهق،  
بمشكلة العولة؟ ألا يثير شيوع استخدام هذا المصطلح بلبلّة والتباساً...؟  
\*\* إن الاهتمام في الوسط الغربيّ بظاهرة العولة، كانت نتيجة البلبلّة  
الواسعة، التي أحدثتها سقوط الاتحاد السوفييتي، وتراجع حدة الحرب الباردة  
على أثر ذلك، والنتائج المحدودة البائسة، التي نجمت عنها سياسات تجاوز  
التخلف في البلدان النامية (فشل التنمية)، وأخيراً تعاظم دور الشركات  
المتعدية الجنسيّة في العالم أجمع من جهة وانحسار دور الدولة الوطنيّة من جهة  
أخرى. كل هذا ولد مقدارا من القلق والتباس والفراغ أمسه معه قيام  
الرأسماليّة بهجوم أيديولوجي أكثر قوة، اعتمد بالدرجة الأولى، على مبدأ  
حرية الأسواق والتجارة (أيديولوجيا السوق). وكان لهذا بمثابة متابعة لاحقة  
للسياسة الليبراليّة الجديدة في ظروف تقدم تكنولوجيا أجهزة الاتصال  
والمعلوماتيّة .

لقد عرف كل هذا تحت عنوان العولة. وثمة من يعتقد أن من أبرز ما  
يميز هذه العولة الجديدة، ازدياد العلاقات المتبادلة في تبادل السلع والخدمات  
ورؤوس الأموال والبشر والمعلومات والأفكار والقيم. وفي محاولة لتفسير هذا  
الوضع الجديد يُنوه الآن بأن البشرية عرفت هذه الميول منذ حوالي خمسة  
قرون، إلا أنه ظهرت في ربيع القرن الأخير ملامح جديدة لصالح العولة منها  
انفتاح مناطق كانت معزولة سابقاً، وحدوث زيادة كبيرة في تنوع السلع  
والخدمات ومجالات الاستثمار وازدياد عدد السكان. وقد تمّ إلى جانب التبادل  
المتزايد في السلع ورؤوس الأموال، تبادل المعلومات والأفكار والعادات  
والناس .

كانت القوة الحاسمة المهيمنة في عملية انتقال السلع ورأس المال والعلوم والأفكار على نطاق العالم بأسره، الشركات المتعدية الجنسية. وعلى جانب كبير من الأهمية الوقوف عند تغير دور الدولة التاريخي. ف منذ خمسة قرون ظهرت الدولة القومية واستكملت إنجاز مهماتها بالسيطرة على السوق الوطنية. وكما حلت الدولة كتعبير عن انتصار البرجوازية الوطنية على الإقطاع، تحمل اليوم شركات متعددة الجنسية محل الدولة، مقللة من شأن الوطنية والقيم القومية في توجيهها الأيديولوجي. وهي تقوم بالترويج الأيديولوجي لأفكار ومناهج نهاية الأيديولوجية ونهاية التاريخ والقرية العالمية المزودة بوسائل الاتصال والإعلام الأكثر حداثة، وبإبراز دور المؤسسات المتعدية الجنسية كصندوق النقد والبنك الدوليين، كمهزة كُتباً يروجون لأفكار العولمة. إن شعار الليبرالية القديم دعه يعمل دعه يمر، يتحول إلى قانون ثابت يتصف بإطلاق الدولة الحُرّة للمواطنين في نشاطهم الاقتصادي، والامتناع عنه وضع العراقيل أمامهم. الدولة الكيترية، أو دولة روزفلت، التي سادت منذ الثلاثينات حتى الستينات، عمدت إلى تنفيذ شعور الولاء للوطنة، ووجدت أنه من الأنسب لها لا إثارة العمال، بل الاعتناء بهم لتسويق المنتجات الآخذة في التزايد. إلا أنه في مطلع السبعينات دخلت الدولة الصناعية، التي أتمت إصلاح ما دمرته الحرب في تنافس جدي، ومنذ أن أصبحت الشركات متعددة الجنسية تتخطى السوق الوطنية الضيقة إلى العالم بأسره وأصبح بوسعها استخدام التقدم التكنيكي لجعل العالم كله سوقاً لها، طرأ تغير جديد على دور الدولة وحلت الدولة التكتيرية محل الدولة الكيترية.

فالطلب الآن تقليص الإنفاق لتمكين هذه الشركات من غزو العالم، فما كان يبدو اختفاءً لدور الدولة كان في الحقيقة تقليصاً لدورها في الاقتصاد، وضمان حُرّة التجارة وحُرّة تنقل رؤوس الأموال، وتهديم الحواجز التي سبقت

للدولة أن أقامتها. إن السوق الوطنية لم تعد كافية أمام الشركات متعددة الجنسية، وعلى العمال أن يقبلوا بارتفاع معدلات البطالة وقد يجبرون على هذا إذا اقتضى الأمر .

• مع كريستوف كولومبس أم مع جيرارد فورد؟

• يتحدث بعض الباحثين عن العولة، التي بدأت منذ خمسة قرون، باكتشاف أمريكا، وتتجلى الآن كظاهرة في كثافة المبادلات التجارية والمواصلات المتنوعة وينظر إليها اليوم بوصفها تبعية متبادلة تخضع المجتمعات للتوسع العالمي للرأسمالية .

ويمكننا الحديث عن عالمية قانون القيمة في سوق تقتصر على الرساميل والسلع . في عام ١٩٤٥، أي بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، أعيد إنتاج العولة بسات جديدة، ويمكننا بصرف النظر عن أشكال سيطرة رأس المال على العمل، الحديث عن مرحلة ميركانتيلية - تجارية تبعتها مرحلة صناعية كبرى، وأخيراً مرحلة تكليورية - فوردية. وبدءاً من عام ١٩٨٠ دشنت مرحلة العولة والمعلوماتية .

إن تقدم العولة السريع، بعد الحرب العالمية الثانية، وتكثفها، يظهر أولاً في التجارة الخارجية وتانياً في التكنيك. وتتعمق هذه العولة بتكثيف مبادلات أقطاب الاقتصاد العالمي الرأسمالي، الولايات المتحدة، اليابان، السوق الأوروبية. ويمكن القول إن أزمة العالم الثالث هي نتيجة للتوسع العالمي للرأسمالية بانجاسها، أي العولة. وإذا كانت العولة تقاس بالتجارة الخارجية، فيمكننا القول إن صادرات الولايات المتحدة إلى العالم الثالث بلغت عام ١٩٨٠ حوالي ١٦٠ مليار دولار، وكانت صادرات اليابان في العام نفسه ١٧٠ مليار دولار وأوروبا ١٠٠ مليار. ولا يمكننا سوى إبراز دور العولة النشطة التي تتمحور حول بلدان التنانين أو النمر السبعة، التي بلغت قيمة تعاملها التجاري ٧٠ مليار دولار سنوياً. ونحده نتحدث هنا عن التجارة الخارجية لأنها

مؤشر تكتف العولة في التكنولوجيا والمال والثقافة، والمواصلات والجغرافية والتسليع والبيئة. الخ .

إن القفزة التي أذهلت العالم، لقوما حدثت في آسيا الشرقية، وقد كانت عمرة العولة والانفتاح على السوق الرأسمالية العالمية، المتطلعة إلى أكثر مناطق العالم اكتظاظاً بالسكان، وأكثرها استجابة لمنافع العولة. لقد تدفقت الاستثمارات الأجنبية الخاصة إلى هذه المنطقة القادرة على امتصاص التوظيفات الخارجية (اتساع السوق، رخص اليد العاملة، الإعفاءات الضريبية) والاندماج في السوق العالمية.

وحسب دراسة البنك الدولي، وصل معدل النمو السنوي وسطياً ٩,٥ بين عام ١٩٨٧ و١٩٩٦، وبلغت حصة النمو السبعة ١١,٦٪ من حجم التجارة العالمية، وأصبحت تشكل ٢٢٪ من حجم إنتاجها، وتضاعفت الأجور عدة مرات خلال ٢٠ عاماً (١٩٦٥ - ١٩٩٥). وفي يوم كابوسي قائم صحت هذه الدول من حلم الرواج الاقتصادي غير المسبوق، مما أوقع الخسائر الهائلة في الأسوان العالمية، وأدى إلى هروب الاستثمارات الأجنبية. فدعا رئيس الوزراء الماليزي مهاتير محمد إلى التصدي للإمبريالية الجديدة في الأسوان العالمية، وانتقد النظام التجاري العالمي وأعمال المضاربة التي لجأ إليها المضاربون بالمال، الذين يسعون وراء الإثراء على حساب الازدهار الاقتصادي للدول النامية، وقال: لقد ذهبت كل جهود جنوب شرقي آسيا هباءً. وهاجم بعنف المستثمرين العالميين، وعلى رأسهم قطب المال الأمريكي المضارب جورج سوروس .

يشير الآن معظم الخبراء والعلماء على ما جرى، إلى افتقار معظم دول جنوب شرق آسيا إلى الضوابط، التي من شأنها حماية أسوان العملات والأدوات المالية، نتيجة هيمنة توجهات العولة والسوق المفتوحة، وإلى تبعية عملات معظم دول جنوب شرق آسيا إلى الدولار الأمريكي. وبسبب هذه

التبعية ارتفعت أسعار الصادرات وبدأت المصارف المركزية تعمل ضد مصلحة القطاع الصناعي في هذه الدول وذلك من خلال المحافظة على مستوى نسبة الفائدة، لكن المستثمرين الأجانب بدأوا بسحب أموالهم. وقد تبين لها أن الارتباط بالدولار جعلها مرتبطة بعلاقات قوية مع السياسة المالية الأمريكية، وتبين أيضاً أن النظام الاقتصادي المعاصر، غير قادر على التحكم بحجم هائل من الأموال الهائلة في الأسواق المالية. ومع اشتداد ظاهرة العولمة استندت حركة الاستثمارات الأجنبية، وظهر العديد من الباحثين من أسوان تقدم أقصى الأرباح بأقصر الأوقات، والمضاربون يراقبون ويحددون الوقت الأنسب للانتقال من سوق إلى أخرى. وهنا يكون دور وسائل الاتصال والمعلوماتية على أشده في البلدان التي تفتقد فيها الدولة - وقد أصبحت معولة - القدرة على حماية مشاريعها، كما يكشف أيضاً عن أهمية دور الدولة ودور السياسات الوطنية الدائمة، الذي يحول دون ضعف المراقبة والوعي بحركة الرساميل الأجنبية واتجاهها إزاء الإقدام على سياسة عالية محذرة. وقد ذكر رئيس وزراء ماليزيا مهاتير محمد الوسائل التي يجب أن تتخذها الدول لمواجهة بعض أوجه العولمة، وكلها تدور حول أهمية الدول في التصدي للشركات متعددة الجنسية، مثل الاعتماد على الإمكانيات الوطنية وضرورة تعاون الدول النامية لجعل النظام العالمي المعاصر أكثر إنصافاً في تعامله بما سنبجس مع الصالح الحيوية لهذه البلدان. ووضع قواعد لتنظيم التعامل بالعملة وتعزيز الإشراف الدولي على تجارة العملة. وقد جاء في بيان مؤتمر القمة لمجموعة الدول النامية في كوالالمبور في العام الماضي أن العولمة يجب أن تفضي إلى نمط تنموي أكثر عدلاً واستدامة. وعلى الدول المتقدمة مسؤولية خاصة في التحكم بقوة العولمة ومواجهة تحدياتها. ويجدر بالذكر أن مؤتمر الدول النامية (١٥) في كوالالمبور، ومؤتمر (٤٨) دولة في فيننام (٤٥)



دولة في الكومنولث، جرى فيها كلام كثير ضد هيمنة القطب الواحد، أي الولايات المتحدة الأمريكية ضد العولمة .

إن ما تقدم يعطي تفسيراً كافياً لانتهاب الخطاب الفكري والسياسي العربي بمشكلة العولمة التي يقال عنها الآن بأنها أمرٌ لا يمكن إيقافه وأنه لا يقبل علينا. إن تحديد أبعاد العولمة وأخطارها يوضع الحاجة إلى التحرر من البلبلة والالتباس، وضرورة تحليل ظاهرة العولمة بما يضمن توافر شروط مواجهتها، ومنع هيمنة الرأسمالية الأمريكية .

\* تتأسس العولمة على تصدير رؤوس الأموال فضلاً عن التقنية، ما الذي يميزها عن الإمبريالية التي كانت من أبرز سماتها تصدير رؤوس الأموال؟ هل تمثل مرحلة ثالثة نوعية لسيطرة النظام الرأسمالي العالمي.. ما هي أبرز خصائصها النوعية؟ هل هي مجرد ظاهرة سياسية أم اقتصادية أم أيديولوجية.. أم هي كل ذلك؟

\*\* هناك بعض التشابك بين العولمة والرأسمالية، ولكن كلاً من المفهومين مختلف عن الآخر. وقد سبق للسيد الدكتور إسماعيل صبري عبد الله أن نشر موضوعاً بعنوان الكوكبة (العولمة) الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية وتطرق فيه بوضوح إلى الفرق بين الأمرين، بين الإمبريالية والعولمة. وقد صدر هذا المقال في العدد ٨ / ١٩٩٧ من مجلة المستقبل العربي وفي العدد الرابع من مجلة الطريق ١٩٩٧.

معلوم أن لينين هو الذي أبرز ظاهرة الإمبريالية بوصفها المرحلة العليا في تطور الرأسمالية، وكان متأثراً بوجهة نظر ماركس، الذي كان يأخذ في الحسبان اتجاه الرأسمالية إلى التشكل الاحتكاري. وقد أبدى لينين اهتماماً كبيراً بفكرة تقسيم العالم تبعاً للمصالح القومية للدول الأوروبية، وقد امتدت هذه الفترة من أواخر القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين، وفي هذه الفترة سيطرت بعض الدول الأوروبية على إفريقيا واتسمت هذه السيطرة

بطابع المنافسة بين الدول القومية الإمبريالية، التي اعتمدت على التعصب القومي لدى شعوبها وتشجيعه. ولهذا يصلح القول بأن الحربين العالميتين قد نشبتا بهدف إعادة تقسيم العالم وتوزيعه بين الدول المتحاربة والمنافسة على المستعمرات. وإذا عدنا إلى الوراء نجد أن واتسنظره حين أعلنت مبدأ مونرو لم تنه تحكم الدول الأوروبية بأمريكا الشمالية والجنوبية فحسب، بل قامت أيضا بحاربة المكسيك وانتزعت منها أقاليم تعتبر الآن جزءاً من ولاياتها المتحدة. وقد أخذت اليابان بتطوير اقتصادها وقوتها العسكرية قبل وبعد الهزيمة، التي ألحقها بروسيا عام ١٩٠٥، وقامت بضم كوريا والتوغل في منشوريا (الصين). وقد تبين للينين في محاولة فهم ما يحدث أن الرأسمالية قد دخلت مرحلة الاحتكارات، التي سيطرت على اقتصاد الدول الرأسمالية المتقدمة والاستعمارية ذات الأيديولوجيا القومية. والمرحلة الاحتكارية تعني بالدرجة الأولى بروز النشاط المالي المتعاطف الذي اتصفت به الاحتكارات الكبرى، وممارسة التأثير الكبير في سلوك الشركات الصناعية وتوجهاتها. فبعد أن كان الأمر يقتصر على تصدير المنتجات الرأسمالية الصناعية، أخذت الاحتكارات أيضاً بتصدير رؤوس الأموال، وقد ظهرت أهمية هذا التحول حين تبين أن العائد أعلى بكثير من عائد الاستثمار داخل البلد الأصلي.

ومر خلال دراسة لينين لهذه للإمبريالية كشف عن قيام الاحتكارات باستغلال شعوب المستعمرات استغلالاً لا حد له، ودعا لينين إلى التحالف بين حركة الطبقة العاملة الأوروبية وحركات التحرر الوطني في المستعمرات. ولكن قيام التضامن الأممي بين بلدان العالم الثالث والطبقة العاملة الأوروبية لا يلغى واقع أن الإمبريالية قد تحكمت بالعالم حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. حلل لينين الإمبريالية وأبرز دور المصارف والرأسمال المالي وتصدير رؤوس الأموال، إلا أن الإمبريالية التي حللها لينين قد اختفت الآن بعد التحرر السياسي لعظم بلدان العالم الثالث، لكنه هذا لا يعني زوال

الاستقلال الرأسمالي، بل إن الرأسمالية تزيد اليوم في حجم الاستقلال  
وبتكلفة أقل مما كانت تتحمله في الماضي وذلك عبر طريق العولة .

### \* العولة هي إمبريالية ما بعد الاستقلال؟

\*\* تبرز العولة اليوم في المقدمة، بوصفها الشكل الأنسب لاستثمار  
دول العالم، بعد حصولها على الاستقلال. إن العولة هي بمعنى ما إمبريالية ما  
بعد الاستقلال. وتختلف الشركات متعددة الجنسية التي تعبر الأساس  
الاقتصادي بعدة أمور أبرزها:

- إن الشركات متعددة الجنسية لا تتمسك ظاهراً بالطابع القومي الوطني،  
الذي كانت تتسم به الاحتكارات، التي كانت تدعي بأنها تتوخى نمو الاقتصاد  
القومي بحيث يغدو التاريخ صراعاً بين الأمم والقوميات. والشركة متعددة  
الجنسية تنتشر في عدة دول دون إبراز أفضلية المصدر القومي الأول، وهذا  
الجانب القومي هو ما تحاول أن تتجاهله العولة وإن كنت لا أعتقد بأن العولة  
الأمريكية مثلاً، تتجه إلى ما يتعارضه مع مصالح الاقتصاد المحلي القومي  
الأمريكي. إن الشركات متعددة الجنسية تحصل على تمويل محلي من البلدان  
التي تسع بالعمل فيها، وتجذب مدخرات كبيرة من بلدان العالم الثالث،  
وتبيع أسهم شركاتها للمواطنين وتقرض من البنوك. وقد تخفي نسبة  
الشركة إلى جنسية معينة، ويبدو الأمر كأنه لا صلة بين الشركة والدولة، مما  
يوحي بأن أغنياء العالم وهم المرشحون لكي يكونوا الأعضاء في الشركات  
متعدية الجنسية يؤلفون اتحاداً يعتمد على الدول الرأسمالية القوية وخاصة  
الولايات المتحدة الأمريكية لاختراق الحدود الفاصلة والسيادة الوطنية للدولة  
القومية ولا سيما في العالم الثالث، التي لم تعد الفواصل بين الكيانات، وحلت  
الوحدات الفاعلة كشركات متعددة الجنسية محل الدول وعوائقها. إن الشركات  
ذات النشاط الدولي باتت تمثل كيانات ضخمة مثل مجتمعات الدول العملاقة.  
وليس ثمة مجال للتكيف بالنسبة للكيانات الصغيرة، فالدول التي تسعى العولة

لتحجيم دورها ينبغي أن تثبت زيادة دورها الفاعل سياسياً وأيديولوجياً وثقافياً  
للحيلولة دون إعادة هيمنة هذه الشركات متعددة الجنسية على مصر الوطن  
ومتابعة نشاط الاحتكارات.

كانت الاحتكارات الإمبريالية مرتبطة دائماً بصناعة محددة، سواء اتخذت  
شكل الكارتيلات أو التروستات، أما الشركات متعددة الجنسية، فتتصف بتنوع  
وتعدد نشاطها بغية الربح سنوياً، رغم احتمال الخسائر في أحد مجالات العمل  
وال تقلبات في أسعار الأسوان. وليس ثمة ما يعيق النشاط الاقتصادي - مع  
بقاء الحدود السياسية سورياً - من اقتحام الأسوان العالية والمباشرة بأعمال  
جديدة فيها.

الاحتكارات كانت حذرة من التطور التقني، أما الشركات متعددة  
الجنسية فتعتمد اعتماداً كبيراً على التطور التقني والتقنية، ولذلك تولي اهتماماً  
كبيراً لتورة العلوم والاتصالات، وتقوم بتحويل البحث العلمي، ولهذا ما  
يتجلى في الإنفاق الكبير على البحث والتطوير العلمي في كل من الولايات  
المتحدة وألمانيا واليابان. لقد أصبح تقدم المعرفة العلمية التقنية عاملاً حاسماً  
في الحياة الاقتصادية، ويشار إلى هذه المعرفة التكنولوجية خصوصاً، باسم حقوق  
الملكية الفكرية.

في عالم العولمة، الذي لم يعد فيه للاستعمار الإمبريالي دور، زاد النشاط  
المالي إلى حد كبير (التداخل المالي)، ولم يعد للدولة وحدها الحق في خلق  
(سك) النقود، وبرزت وحدات نقدية صنعتها فروع مصارف من دولة تستخدم  
في دولة أخرى، ولا تخضع لرقابة البنك المركزي، الذي كان له وحده الحكم  
والحق في إصدار العملة. ويقوم الناس بمساعدة البنوك بالضاربة في أسوان  
النقد وأسوان سعر الصرف المتغيرة باستمرار وتدفع ظروف بطء النمو  
الاقتصادي إلى الحذر من الاستثمار الإنتاجي مما يؤدي إلى استخدام فائض  
السيولة لديها في عمليات المضاربة في أسوان الصرف.



ينبغي التنويه الآن بأن بين ٥٠٠ شركة هنالك ٤١٨ شركة تتخذ مقرها في ١٨ دولة عضواً في منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD من أصل ٢٦ دولة تمثل الرأسمالية الأكثر أهمية في العالم. ومن بين أعضاء هذه المنظمة (سبع دول كبرى) يقول بعضهم إنها مجلس إدارة اقتصاد العالم. لكن هذه الحكومات السبع لا تمتلك سلطة كبيرة على الشركات متعددة الجنسية، التي يبلغ عددها ٤٢٨ شركة. وهذه الشركات متعددة الجنسية تقع في ثلاث دول كبرى: ١٥٣ شركة في الولايات المتحدة، ١٥٥ شركة في الاتحاد الأوروبي و١٤١ شركة في اليابان.

وأهم ما تتميز به هذه الشركات في هيمنتها على اقتصاد العالم: ١- استئثار وقع قانون التركز الرأسمالي في ظل الرأسمالية المعولة. ٢- التزايد المطرد في حلول الآلات المبرجة محل الإنسان (تقدم تقني). ٣- التناقض المتزايد بين زيادة الإنتاج بنسب عالية (نتيجة التطور التكنيكي المتسارع) وبين انكماش السوق الداخلية الناتج عن تسريع أعداد كبيرة من العمال وانخفاض الأجور. إن إيرادات ٥٠٠ شركة تساوي ٤٥٪ من الناتج المحلي الإجمالي لمجموع الدول المذكورة (١٩٩٥). كما أن مجموع إيرادات هذه الشركات يعادل ١٥٩,٩٪ من مجموع إجمالي الناتج المحلي لثلاثة وتسع دول تقطنها الأغلبية العظمى من البشر.

إن هيمنة الرأسمالية المعولة على اقتصاد العالم وثقافته يتجلى على الخصوص في دور الولايات المتحدة الحاسم، وفي محاولاتها جعل الشعوب في كل ما تفعل تقبل بنمط الحياة الأمريكية، أو بكلمة أمركة الثقافة والعالم.

تقوم الرأسمالية المعولة على اعتماد مبدأ مساندة الشركات متعددة الجنسية، وتسجيل أعمالها. وقد فرضت العولة تخفيض عدد العاملين فيها على نحو رهيب، وبلغ الأمر حد تشغيل بعض العاملين في الإدارة والمعلومات بتوفير حاسوب للموظف في بيته متصل بحاسوب الشركة. وبدأ عصر العولة



وكانه توديع لعصر الصناعات الثقيلة والمصانع الضخمة الملونة للبيئة والاعتماد على المجوم الصغيرة، وئمة مرونة كبرى لدى العولة في التخلص من أي مصنع أو منشأة بنقلها من بلد إلى بلد آخر، وسيتأقص من جراء ذلك عدد العمال، وستتغير طبيعة وآليات عملهم بفضل عمليات الاتصال عبر بعد.

«هل تودع العولة الدولة القومية، كما توحى بذلك أحياناً إيديولوجيا

السون؟

«لقد قدمت الدولة خدمات كبيرة للبرجوازية، إذ مثلت الدولة إطاراً للسون الوطنية ولمركز الإدارة القانونية والسياسية، وما كان بالإمكان أن تزدهر الرأسمالية إلا بالدولة القومية، وما كانت الإمبريالية وإيديولوجيتها التوسعية ممكنة إلا بهذه الدولة القومية وكانت الدولة أشد بروزاً في مرحلة الرأسمالية القومية الإمبريالية منها الآن كما يحاول أنصار العولة أن يؤكدوا. وبفضل تلك الدولة أمكن شراء المواد الأولية بثمن بخس وبيعها بثمن أعلى في الأسواق، في أرجاء أخرى للإمبريالية.

في العولة تتزع الشركات متعددة الجنسية، هويتها القومية. وتجعل من العالم سوقاً لها ومع إيديولوجيا السون تحتفي الوطنية، ولها تعلم حرصها على التزعة الإنسانية والكونية والحرية والليبرالية، المتفقة مع إيديولوجيا السون الحرة. وهي تبدأ بالتعامل مع عملات مصرفية تصدرها البنوك دون الرجوع إلى سلطة الدولة. وهذه الشركات ما عادت في حاجة إلى هيئة الدولة للبريد والمواصلات، لأنها أخذت تستخدم تقنيات الاتصال الحديثة وما بعد الفاكس كالإنترنت وما يماثلها من أجهزة الكترونية حديثة. وفي بلدان العالم الثالث يبرز ضعف البرجوازية المحلية، للشركات أن تجعل حكوماتها تقوم بمساعدتها وحميتها، وإعفاؤها من الضرائب بما يتوجب عليها، وتقوم هذه الشركات متعددة الجنسية بإفساد ممثلي الدولة واستغلالهم وجعلهم موظفين لديها لحماية مصالحها بغية استبعاد منافس محتمل أو خطف عقد، ولا شك في تراجع الدولة

وتصغير حجمها أمام الشركات متعددة الجنسية. ويشاع الآن بأن رؤساء بعض الدول يحملون في أثناء زياراتهم الرسمية عقوداً تجارية خدمة للشركات العولة .

وبهذا يمكن أن تعد العولة إمبريالية ما بعد الاستقلال، ويمكن اعتبارها مرحلة نوعية جديدة في سيادة النظام الرأسمالي العالمي. في الماضي كانت الرأسمالية قومية تتهم الحركة النقابية بالقيانة واليوم نشاهد أهمية رأس المال المعول، ورغم البطالة الملحوظة في الاتحاد الأوروبي نجد أن بعض الشركات متعددة الجنسية، تنقل مصانعها إلى دول العالم الثالث مع بقاء الشركة من الناحية القانونية في دولة المقر، ويؤدي ممثلو هذه الشركات التشدد عند حدوث اضطرابات عمالية، ويقولون إذا أتى العمال بما يضر بأرباح الشركة، يكون الرد الفوري إغلاق الصنع ونقل النشاط إلى دولة أخرى. اليوم مع ما نشاهد من أهمية رأس المال المعول نجد بالقابل تمزقاً في الحركة النقابية. ومة أقوال عمالية تُرجع البطالة إلى الاستيراد من دول آسيوية. وشيع فقدان العمل يحمل العمال على قبول تنازلات في الأجور. لقد قال إنغلز، إن عامل المستقبل مهندس تنفيذ. وهناك من يقول إن بروليتاريا القرن القادم ستكون من أصحاب الياقات البيضة. ولذلك على الحركة النقابية في أوروبا أن تعيد النظر في أوضاعها وأن تفكر في مشكلات العولة وترتقي إلى مستوى الوعي الكوني العالمي أخذاً في الاعتبار أوضاع العمال في العالم الثالث. والنظرة التقدمية تقتضي التضامن مع عمال العالم الثالث في نضالهم من أجل الديمقراطية والحريات النقابية وتحسين الأجور الحقيقية.

مع انتهاء الحرب الباردة تغيرت أمور عديدة، انخفضت أسعار المواد الطبيعية إلى مستوياتها إبان الكساد الأعظم (١٩٢٩ / ١٩٣٤). تراجع نصيب الصناعة في البلدان الصناعية لصالح الخدمات وتوجه الصناعة إلى مجالات التقانة العالية، التي لا تستخدم سوى قدر محدود للغاية من المواد الأولية. إن الوعي

البيئي اندفع إلى المطالبة بالتخلص من صناعات شديدة التلوث، وعلينا أن ندرك أن النفط كمادة أولية يسيطر المشترون على سوقها، ويجب ألا ننسى بأننا كنا نشهد على الدوام بقطع النفط عن الدولة التي تعادينا، والآن يقطع الغرب بعض الدول الصادرة للنفط ليحررها من عائداته مثل ليبيا والعراق، ولقد تراجعت أوضاع عدد من البلدان إلى أقل مما حققته خلال الستينات من معدلات نمو. وما زال الفقر والجهد والمرصحة سمة أغلبية السكان في الجنوب، وقد وصلت الأوضاع في بعض الأقطار إلى وشك انهيار الدولة القومية.

ثم إن معونات التنمية آخذة في الزوال، وليس من مهمات الدولة في ظل أيديولوجيا السوق (العولة) أن تستمر وتنتج، بل أن تسع للآخرين بذلك. ومع ازدياد سوء الأحوال يقوم بعضهم بتبديد الموارد في الخارج، مؤكدين أن الفقر في الداخل يجب أن يستحوذ على معونات التنمية، ولم تنل الجماهير مما قدمه الشمال من معونات إلا القليل. لقد فشلت التنمية واستقر الجزء الأعظم في حسابات الفئات الحاكمة لدى البنوك في الخارج، وبدلاً من مواجهة العولة تراجع الدول أمام المصالح الاقتصادية لشركات العولة التي تقيم أوضاع كل دولة في الجنوب وتوجهها وتزويد في حجم أرباحها من البلدان التي تمد نشاطها إليها. وتعلم تلك الشركات أن مجتمعات العالم الثالث التي تعجز عن إنتاج غذائها أو شرائه لا تستحق البقاء. لهذا كله تتجلى أهمية الدعوة إلى مواجهة العولة بالتكامل الاقتصادي العربي والتنمية الاقتصادية، وبالاعتماد على العدالة الاجتماعية والديمقراطية كبديل رئيس وضروري.

• هل تعني العولة أن الرأسمالية كنظام اجتماعي - سياسي لم تستنفذ

حركتها التاريخية وإمكاناتها؟

\*\* تاريخياً استنفدت الرأسمالية مهمتها. وكثير من الاقتصاديين

الاشتراكيين وغير الاشتراكيين كانوا يرون حتى قبل ثورة أكتوبر أن مشروع الاشتراكية هو المشروع المقبل نظرياً في المستقبل، ولكنه هذا لا يمكنه أن

يعني فعلياً زوال الرأسمالية واقعياً. إن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية أمر عسير. وكان الماركسي الروسي الشهير بليخانوف يقول: إن ثورة أكتوبر لم تبنِ الاشتراكية، وستكون في أقرب الأحوال أقرب إلى سلطة قيصرية مؤقتة ذات لون أحمر. وكان لينين بالمقابل يبحث في ظروف شديدة الصعوبة عن مسار ينفذ التجربة السوفييتية وهذا ما أوصله إلى النيب التي سادت في (١٩٢١ - ١٩٢٨). هذا الأمر يدخلنا في مسألة البحث في المستوى السياسي والأيدولوجي والثقافي للتطور الاجتماعي والحضاري في روسيا في تلك الأثناء. ويقودنا إلى مسألة الصراع الأيدولوجي - السياسي الذي يتكون اليوم بين أنصار الرأسمالية وخصومها على اختلافهم.

يمكننا هنا الإشارة إلى أن الاشتراكية، كمرحلة انتقال مما قبل الاشتراكية إلى الاشتراكية، لم يحالفها الحظ سياسياً وأيدولوجياً بالبقاء. وهذه مشكلة تختلف عن أن الرأسمالية رغم كونها المنتصرة واقعياً، مرشحة - أو هي قيد الترسيع مجدداً - تاريخياً للتحقق. وهذه المشكلة جديدة بالبحث المعن واستخلاص بعض النتائج المهمة، مثل بنية الممارسة السياسية للمنظيم الثوري، وسلامة وصحة نشاط التنظيم الثوري وشعاراته، اتساعه، وتحالفاته، علاقته بالقوى الديمقراطية. وينبغي هنا قبل كل شيء، أن نقوم بالفصل بين عملية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، كمسألة نظرية عامة وعملية خاصة، وبين الاشتراكية كتجربة خاصة واقعية في بلد معين بالذات. ذلك أن التجربة السوفييتية ليست البديل الوحيد، الشامل العالي للرأسمالية بعكس ما يعتقد بعضهم. ويمكن إرجاعها إلى سلسلة ردد الفعل الصحيحة والخطئة على الوضع الخاص المأسوي، الذي واجهه هذا البلد المتخلف، الذي كانت لا تتوافر فيه باعتراف الكثيرون، على نحو مناسب شروط بناء الاشتراكية. ولا يوهي فشل التجربة السوفييتية بأفكار خاصة حول أشكال أخرى لبناء الاشتراكية فحسب، بل يفرضه مناقشة هذه المسألة بدقة وعمق.



ويجب التمسك حتى النهاية بأن الفشل هو فشل هذا الشكل الخاص، ولا شك في أن استخدام العنف العسكري في معارك الحزب البلشفي باستمرار ضد خصوم الثورة، قد لعب دوراً حاسماً في إضفاء الطابع العسكري على توسع دور الحزب القيادي وهيئته على الدولة السوفييتية واتساع روح الأمر العسكري في نشاطه وفي تأويل ديكتاتورية البروليتاريا. وهذا ما أعطى البيروقراطية المستمدة من عسكرية التنظيم وتراث وتقاليد القيصرية - الأوامر من أعلى، الإصلاح من أعلى - أساساً قوياً جرى وفقه التوفيق بين البيروقراطية والديموقراطية المركزية. وهذه التجربة تفرص ضرورة إجراء مناقشة مستمرة حولها وحول شروطها الذاتية والموضوعية، وأساليب بنائها... إلخ .

لا شك في أن تجربة الاشتراكية هذه قد فشلت بانتهيار الاتحاد السوفييتي، وتبقى تجربة الانتقال إلى الاشتراكية موضوعة في جدول أعمال كل بلد رأسمالي متقدم، ولا يمكنها أن تتكرر على غرار التجربة السوفييتية (...). ومثلما فشل التخطيط المركزي ذي النمط السوفييتي البيروقراطي، المعتمد على الأمر الفوقي، كذلك فشلت محاولة الإصلاح باقتصاد السوق، ولم يكتب لها النجاح، وهذا يلقي ضوءاً على موضوع حرية السوق .

اعترف الماركسي البولندي الشهير أوسكار لانغه (١٩٠٤ - ١٩٦٨)، وهو على سرير الموت في لندن قائلاً: لو كنت في روسيا في العشرينات، لكنت دعمت سياسة بوخارين السائرة في طريق التطور التدريجي، ولكنني نصحت بتحقيق أهداف أشد مرونة ومحدودية مما فعل المخططون الروس. لكنني عندما أسترجع هذه الذكريات أسأل نفسي، هل هناك بديل للسنوات الخمس الأولى العاصفة العنيفة، التي لا مجال فيها للخيار البارد ولا للتخطيط الهادئ؟ بودي أن أقول نعم، لكنني لا أستطيع وليس عندي جواب. إن عبارات أوسكار لانغه تدل كم كانت ثورة أكتوبر الاشتراكية مطلوبة وحاسمة وخفيفة، جاذبة



لفئات واسعة، مصرية ومساوية، فظة لا رحمة لديها، وتخطيطية مركزية أسرة  
مه فون. وجاء فورياتشوف أخيراً ليجمع ما بين العسكري البيروقراطي  
الموروث والديمقراطية، التي يمكنه أن نعيدنا إلى اقتصاد السوق الحرة،  
التكتشري الريفاني، وإلى إحياء الصناعة والزراعة والتجارة والمالية بالاعتماد  
على هذه السوق. ودعا إلى التمسك بالحريات والحقوق المدنية. ولم تنقصة عدة  
سنوات حتى اختفت الأنظمة الاشتراكية في أوروبا، واتجه الاتحاد السوفييتي إلى  
تفكيك الحزب والجيش وجهاز الأمن والتخطيط المركزي، لأن بنية الحزب  
بدت لتتبريه العقبة أمام تحولات النظام، وليست العلة في النظام ذاته، بل  
في الحزب البيروقراطي الذي أنشأه، واتسم مع الوقت ببعض سمات تاريخية  
وثقافية .

إن الحل الذي قدمته ثورة أكتوبر يشكو منه عيوب يغدو معها القول  
ممكناً بعدم استنفاد الرأسمالية لحركتها التاريخية. لكنه هذا لا يلغي كون  
الرأسمالية قد استنفدت مهمتها الاجتماعية باستنفاد حركتها التاريخية .

**الإمبريالية، ثم العولة، مرحلتان لنظام اجتماعي واحد؟**

• أما الإمبريالية ثم العولة، فهما مرحلتان لجأت إليهما الرأسمالية  
لمعالجة أزمة النظام الرأسمالي التاريخية. والدرس الذي يمكن استخلاصه هنا،  
هو صعوبة التيقن من أن العولة ستستطيع الصمود كما صمدت الإمبريالية في  
حياة النظام الرأسمالي. يقول ماركس في بؤس الفلسفة (١٨٤٦ - ١٨٤٧)، إن  
التنافس الرأسمالي سيؤدي إلى الاحتكارات، كما أبان في رأس المال - تكشف  
رأس المال- وظهور الاحتكارات. وإذا كانت الإمبريالية قد ساعدت موضوعياً  
على قيام ثورة أكتوبر، فإننا لا نستطيع الآن أن ننكسها يقيناً بما تحمله  
العولة من مفاجآت للبشر. لكنه يجدر بنا أن نلاحظ بعض الوقائع الكبيرة،  
فبعد الحرب العالمية الأولى كان قسم كبير من بلدان العالم مستعمرات لبعض  
البلدان الأوروبية المنتصرة في الحرب، وكان الكفاح من أجل الاستقلال هو

المضنون الحقيقي لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهو اللحظة الكبرى التي أدت إلى استقلال شعوب العالم - اختتمت في السبعينات - وشرعت معظم بلدان العالم الثالث بعملية تجاوز التخلف وتحقيق التنمية. وثأ كانت النتائج المتحققة حتى الآن، فإن العولمة هي الشكل السياسي الأيديولوجي الثاني لتكيف الرأسمالية مع ظروف العالم الراهنة. وبكلمة أدق لتناقض الشمال والجنوب والعودة بهذا التناقض إلى خمسة قرون خلت، هي التي حددت وجود الرأسمالية كنظام. وبهذا المعنى يصلح الحديث عنه بعدياً للتراكم الرأسمالي البدائي ولتحول البرجوازية إلى طبقة سائدة. البعد الأول الداخلي، الذي يتوضع منه خلال الصراع الطبقي في أوروبا بالذات. والبعد الثاني الخارجي، يكشف عنه الصيغة الكولونيالية الاستعمارية للبرجوازية، وهو ما نعبّر عنه الآن بعبارة عولمة رأس المال، أي بمعنى دخول منتجات المستعمرات في التبادل التجاري العالمي.

أما كيف تحققت العولمة في أول أشكالها في فترة سيطرة أوروبا على العالم، وكيف دججت المستعمرة بالرأسمالية بأشكال دمج مختلفة، لأشكال سابقة على الرأسمالية، رأسمالية كولونيالية استعمارية فيها يتحول النشاط المحلي في المستعمرة إلى سلع رأس المال وحركته التجارية فمسألة طويلة؟ وبكلمة اعتبار الاستعمار الكولونيالي مرحلة سابقة في عملية العولمة الكبيرة. وهكذا فإن العولمة في أول أشكالها، وفي خضوعها لضغوط قهر غير اقتصادي، تختلف عنه العولمة الراهنة. الآن وبعد استقلال معظم بلدان العالم، لا نستطيع العولمة أن تلجأ - إلا في النادر - إلى وسائل غير اقتصادية، كالعنف العسكري، للهيمنة على اقتصاد العالم.

ولا يمكن فهم العولمة ووظيفتها كتجسيد لعملية الانتقال من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي كما يقول السيد يسير. إن هذا تأويل غير

سليم يشرح العولة من خلال إبراز تطور أدوات الإنتاج وقواه دون أية إشارة لجدل علاقة القوى المنتجة بعلاقات الإنتاج، أي على غرار دعاة نظرية المجتمع الصناعي، أمثال فالت فليتمان، روستو في (المجتمع ما بعد الصناعي) ودانيل بيل وريمون آرون الذين يفسرون عموماً ومحددون التطور الاجتماعي بفعل التطور التكنولوجي، ودون أي اعتبار للعلاقات الاجتماعية ولعلاقات الإنتاج بحيث يغدو الفرق هنا بين الرأسمالية والاستراكية بوصفها شكليين من المجتمع الصناعي، غير ذي بال.

### • العولة، بنية فوقية أم محتوية؟

• هنا، لا بد من وقفة قصيرة عند العولة بوصفها أداة سياسية أيديولوجية معينة، رغم محاولات دعائها إبراز حتميتها وضرورتها التاريخيتين والإعلان بالجامع بأنه لا شيء يمكنه أن يصمد في وجه تقدمها باللبوء إلى الابتزاز والتهديد. إن العولة ليست مستقلة عن الأساس الاقتصادي للتشكيلة الاجتماعية السهيمنة في البلدان الرأسمالية، بيد أنها تشكل بالدرجة الأولى جزءاً أساسياً من البناء القومي، السياسي - الثقافي والأيديولوجي، الذي يعتمد على حرية السوق، ويؤسس ما يمكنه أن يسمى أيديولوجيا العولة كوسيلة لاستغلال شعوب العالم. وإذا كانت العولة وثيقة الاتصال بتقدم تكنولوجيا الاتصال والتجارة، إلا أنها ككيان أيديولوجي ومالي في آن واحد، تحمل محل الدولة الوطنية عبر الشركات المتعدية الجنسية، تخضع الدولة القومية لها جاعلة منها سوقاً لها، متمسكة بشعار الانفتاح الاقتصادي وحرية السوق. وإذا تغزو هذه الشركات أسواق العالم، تعمل على ضمان حرية التجارة فيها، وحرية تنقل رؤوس الأموال وسهم المواجهات السابقة التي أقامت الدولة القومية. لقد أصبح العالم سوقاً للشركات متعددة الجنسية، وعلى العمال أن يقبلوا - بطريقة من الطرق - نسبة ارتفاع البطالة الناجمة عن ذلك.

إن الانتشار الواسع للسلع والخدمات والأفراد والأفكار والعلوم والقيم والرموز، ومختلف أشكال السلوك تتحقق وتتم عبر الحدود المحلية والقومية. وهكذا يمكن القول: إن العولمة هي ثمرة تلقائية لدرجة تطور القوى المنتجة والتكنولوجيا، وهي تنبئ عما تقدم قوى الرأسمالية، التي تريد أن تجعل من التطور التقني منطلقاً لسياسة تحكم العلاقات بين الدول في العالم. وتعيد بالتالي إنتاج نظام الهيمنة القديمة للرأسمالية العالمية، وبخاصة في شكلها الثقافي والاجتماعي المومرك. إن الحديث عن وحدة الأسوان والتبادل التجاري بجهود الشركات متعددة الجنسية ووحدة الثقافة وفرص نمط الحياة الأمريكية، بالدرجة الأولى بفضلها أيضاً، هي مظاهر أساس في كون العولمة شكلاً جديداً للرأسمالية العالمية. ولكن إلى أي حد يمكن للعولمة أن تواجه شعوب الأرض؟

• يسود اعتقاد بأن ماركس سبق له أن تنبأ بالعولمة في الأيديولوجيا الألمانية والبيان الشيوعي بأن الرأسمالية أخذت بالتوجه نحو توحيد العالم اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً؟

\*\* يصعب عليّ التأكيد بأن ماركس وإنغلز قد تنبأ بالعولمة في الأيديولوجيا الألمانية، ففي موضوعات عن فويرباخ التي كتبها ماركس قبل الأيديولوجيا الألمانية أخذ ينتقد الطابع التأملية التي اتسمت به فلسفة فويرباخ، ومن هنا بدأ تحرره من الأنتروبولوجيا الفويرباخية التي انعكست في كتاب إنغلز العائلة المقدسة ١٨٤٤ - ١٨٤٥ إذ اعتبر العلاقات الاجتماعية الرأسمالية تشويهاً للطبيعة البشرية، رغم إقرار ماركس وإنغلز بأن المجتمع البرجوازي يمثل مرحلة تاريخية ضرورية في مسيرة البشرية. وفي الموضوعات عن فويرباخ يذكر ماركس عدم إدراك فويرباخ لدور الممارسة الاجتماعية في عملية المعرفة. ويتابع نقده لفلسفة فويرباخ في الأيديولوجيا الألمانية معلناً أن فويرباخ كان مادياً في فهم الطبيعة حسب، ولم يكن كذلك في رؤيته



للمجتمع . ويسجل كتاب الأيديولوجيا الألمانية مرحلة جديدة يطرح فيها كل من ماركس وإنغلز المبادئ الأساس للمادية الجدلية والتاريخية .

في كتاب الأيديولوجيا الألمانية تناول ماركس وإنغلز دور الإنتاج في التطور، وصاغوا مفهومي القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، واعتبرا الصراع الطبقي ظاهرة حتمية تقضي على القضاء على الرأسمالية وتناقضاتها. في كانون الأول / ديسمبر ١٨٤٧ وكانون الثاني / يناير ١٨٤٨ أُنجز البيان الشيوعي الذي به تكتمل عملية تشكّل الماركسية وتبلور أساسها الفلسفي. في الشهر الأخير من العام الماضي نشرت مجلة **Der Spiegel** (دير شبيغل) الألمانية والجريدة الأسبوعية **Die Zeit** دي تسليت، التي يشرف عليها مستشار ألمانيا الأسبق هيلموت شميدت مقالين يتحدثان عنه مرور ١٥٠ سنة على صدور البيان الشيوعي وعنه رؤية ماركس السابقة لفكرة العولة. ويسود الاعتقاد اليوم في ألمانيا أن كارل ماركس كان أول من استشف في البيان الشيوعي ميل البرجوازية إلى العولة في بنية العلاقات الرأسمالية. وأن آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) قد سبق له أن أشار إلى أن التجارة العالمية الرأسمالية قد وجدت السوق والعالم. في شباط / فبراير ١٨٤٨ - وقت صدور البيان - قال ماركس: يحمل محل الكفاف والانتكفاء المحلي والانغلاق القومي، اتصال شامل وتبعات شاملة للأمم بعضها لبعض، والمنتجات الفكرية للأمم تصبغ ملكاً مشتركاً. وضيء الأفق القومي وأحادية الجانب يغدوان مستحيلين أكثر فأكثر... من الأدب القومي والمحلي يتشكل أدب عالمي، والبرجوازية تدفع بتحسينها السريع لكل أدوات الإنتاج والاتصالات، إلى أقصى حد، كل الأمم الأشد بربرية إلى عالم المدنية. وبكلمة تصنع البرجوازية العالم على صورتها. ومع تطور الصناعة الضخمة تُسحب من تحت أقدام البرجوازية الأسس نفسها، التي تنطلق منها في الإنتاج... والبرجوازية تنتج قبل كل شيء، حفاري قبرها فنزولها وانتصار البروليتاريا أمران لا ردّ لهما...



\* البشر يصنعون التاريخ، لكنه العولة تريد أن تصنع الرأسمالية البشر والتاريخ معاً وعلى مقاسها..

\*\* ليس ما تقدم نقداً اجتماعياً أو شكوى، بل معرفة علمية جديدة بذلك العصر البرجوازي، كل المراتب والناصب تنزل وكل سحر القديسين يصعب باطلاً، ويُرغم الناس على رؤية وضعهم في الحياة وعلاقاتهم المتبادلة بعيون صافية يقطرة. فالبيان الشيوعي يحمر الإنسان من الآلهة وأتباعها، والقيود والعبوديات، ويرميها في سجنه التاريخ. ولما نتزع المأساة التي يؤدي فيها التاريخ دوراً خاصاً سواء أراد البشر أم لم يريدوا؛ إنها مأساة لم يؤلفها أحد، ولكنها تشير أيضاً إلى المخرج. فالتاريخ ليس جدلية ذاتية الحركة (أتمتة) بل مصنع للوعي. والتاريخ يفتح بابه لمن يحسه الدن عليه، واذ لا ينسى الفرد أن ليس كائناً مجزراً، بل جملة علاقات اجتماعية وأنه ليس ذرة غير واعية مسلوخة من وجودها الاجتماعي يغدو عندلها في وعيه قوة منتجة تعي انتماؤها إلى عالم المنتجين. إن البؤس الإنساني يستقر عندما لا يتصرف البشر كبشر، بل يُصنعون بلا وعي كعوامل منتجة ليس غير. ويوضع ماركس فيما بعد، أن جوع رأس المال الذي يستهلك الناس، يدفعهم إلى التحرر. إن العصر البرجوازي قد أطل وعلى التجارة الحرة أن توحد العالم. ولا أحد يعرف يقيناً متى تدق الساعة. ومن المؤكد أن لكل أمر حدوداً. فحتى جورج سوروس أحد أكبر مضاربي العالم نقدياً في عالم العولة يقول بعد آخر صفقة له: إننا بحاجة إلى قوانين ضد المضاربة المالية وإلا فإن كل شيء سيظهر في الهواء .

إن النظام الاقتصادي الذي يرمي بالعمال خارج دائرة العمل، لا يمكنه أن يظل مقبولا، في الوقت الذي أصبحت فيه البرجوازية وحدها قادرة على صنع القرار، ولقد أعرب ماركس عن أهمية عملية تجذير العدالة والمساواة حين أبرز فكرة أساسية عنده وهي أن المجتمع هو الذي يجب أن يُعدَّ تطور الفرد فيه شرطاً للتطور الحر للجميع. لقد كتب أحد أهم أن قبلة رأس المال

تُهدد الحياة على كوكبنا. وقد نشرت مجلة لوموند ديبلوماتيك بياناً لهذا الكاتب جاء فيه أن ٣٥٠ مليارديراً يحصلون على نصف ما تجنيه البشرية قاطبة. إن المسألة تحتاج إلى أكثر من صرخات أخلاقية، وإلى أكثر من منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي. بعد ٣٠ عاماً على ظهور البيان الشيوعي سخر الفيلسوف الألماني نيتشه من التجارة الحرة والامر الأخلاقي الكانطي، فالتقدم يصعب عنده ممكناً عندما تقوم ثقافة واعية بإدارة شؤون الأرض كلها اقتصادياً. ويبدو أن الاحتلال واللامساواة في تطور الجنوب يتطلب قيام مؤسسات عالمية تخطط وتنور وتحل المسائل العالقة في زمن الإنسان ذي الألف العالي. يقول أحدهم: قد نستطيع الاستغناء عن فكرة البروليتاريا، ولكن لا يمكننا الاستغناء عن فكرة الإنسان والحُرِّية، وعن تصور سيطرة المستقبل على الحاضر والماضي ومعالجة مشكلات الأرض بوصفها ملكاً مشاعاً للجميع. إن وضع الحركة المستقبلية للأغلبية الساحقة في مصلحة الأغلبية الساحقة هو الدرس الذي تركه لنا ماركس على اختلاف مذاقينا ومشاربنا. والحديث عن الوعي الذاتي، وهي الترابط مع الآخرين هو بكلمة أخرى المجتمع الذي يكون التطور الحر لكل فرد فيه شرطاً لتطور الجميع. وهكذا يصعب من المفروض على كل كاشف بشري أن ينتج بوعي، وليس كذرة مسلوخة ومنفصلة عن وهي الجماعة، بل كذرة تنحرف قليلاً انحرافاً يجعل الحُرِّية هدفاً للجميع، وليس كذرة في جماعة معولة أو ضحية من ضحايا عولة رأس المال.

• ماذا عن العولة وقضية التنوير وحقوق الإنسان والحريات، والديمقراطية

في العالم؟

• أقسم ما يميز العولة أنها حركة كونية عالمية، إذ تصدر واقعياً وبالدرجة الأولى عن الولايات المتحدة، وهناك يكمن مقرها ومركز نشاطها وأعدادها الأيديولوجي، تغدو حركة أمريكية تسعى إلى تحقيق الأغراض

الرأسمالية الأمريكية. وقد تغدو كونيتها - الكوكبية - فتح طريق، بالخصائص المحلية من هوية قومية أو ما يشبه ذلك. ومحاوّل العولة أن تظهر بمظهر الوريث للتقاليد الديمقراطية، ولكنها لم تتورّع في الواقع عن إفقار شعوب عديدة وسحق هوية مواطني العالم بأسره وخلق نسغ مكررة واستهلاكية تستجيب للإدارة الرأسمالية العالمية المتوحشة، التي تشترع بالانطلاق من الولايات المتحدة الأمريكية وتعلم أنها مع وحدة السوق العالمية وحريتها وانفتاحها أمام الشركات التعددية الجنسية. فحرية تنقل البضائع والرساميل والمعلومات والمهارات تبدو في نظرنا تأكيداً على حرية الإنسان .

حين يعلم أنصار العولة، أن العولة قدرٌ حتمي وأن المشاركة الإنسانية تنفص مع أرقى مطامع الإنسان، يسعون بما يمتلكون من عنف وفظاظة إلى تهيش كل من لا يخضع لنظام العولة الأمريكية. والعولة الأمريكية هي أكثر أشكال العولة احتواءً لضمون أيديولوجي، فهي التي كانت لها الغلبة بعد الحرب الباردة، وهي لا تعلق أية أهمية على الانصاف بالصفة الوطنية. وهي أقرب ما تكون إلى الداروينية الاجتماعية السائدة في هذا المناخ، حيث البقاء للأصلح والأفضل القادر على البقاء والارتقاء. وبكلمة أخرى البقاء لمن يمتلك أكثر ويستحوذ على أكبر قدر من السلع الاستهلاكية وأنماط الترف، فضلاً عن منجزات التقنية والاتصال الإلكتروني. وكما يشير رهيف فياض في مجلة الطريق العدد الأول ١٩٩٨، تبدي العولة اهتماماً بالتقدم العلمي لا كمظهر من مظاهر تمسكها بالتنوير العقلي، بل كوسيلة لتطوير تكنولوجيا أكثر تقدماً تسهم في خلق حاجات باستمرار، وفي إنتاج سلع جديدة للسوق المعولة الخافلة بالغريات. إن الاهتمام بالتقدم التكنولوجي ومنتجاته وتبديلها السريع يجعل الاهتمام بالتقدم العلمي صفة مميزة للعولة. والتشجيع على التطور العلمي التقني لا يمكنه أن يفهم خارج هذا الإطار. وإذا قلنا قليلاً في الأمر، نجد أن التقدم التكنيكي سببه الركض وراء الربح في ظل حرية

السوق العالمية دون تدخل الدولة القومية (...) فالعولمة تحول كل شيء، من القيم الأخلاقية وحقوق الإنسان إلى كل ما هو ثابت صلب، إلى سلعة تستهلك بسرعة وفق معايير السوق. وقبل أن تفكر العولمة بالتنوير وحقوق الإنسان نهتم بمصالحها الخاصة جداً وسلعها المتداولة في الأسواق (جينز، سروال، حذاء غليظ، بيبسي كولا...) لكن هذه العملية إذا تحققت، تَجْر إلى التبعية التامة، ومحل الاستقلال والوطنية وتقرير المصير، محل القدر المعولم والخضوع للسوق صانع المستقبل والمصير.

أما كيف تستطيع العولمة مواجهة قضية التنوير وحقوق الإنسان والحريات الديمقراطية، وهي تسعى إلى القضاء على كل خصوصية وذاكرة وأصالة، فأمر لا يخلو من خداع ومخاطلة. وهذه المسألة ينبغي أن تتحول إلى مقاومة لكل أشكال التحكم بنظم حياتنا وتفكيرنا.

• التنشيط الثقافي والسياسي في مواجهة التعديات الثقافية والقومية ..

• العولمة لا تتركز إلى أركان حرب تعمل في معركتها ضد خصومها. إنها حملة وسائل وأساليب وأنماط تعامل وترغيب وترهيب، تسهل تغفل الشركات متعددة الجنسية وهيمتها على الدول التي أصبحت أضعف منها بكثير. وهذه هي الأمركة الحديثة، التي تقدر الجودة والجديد وتغرينا بأحدث ما ينسجم مع العصر كما نقول، وتنجذب به تكنولوجياً. إنها تسعى إلى الهيمنة على الأسواق والهويات الوطنية والثقافية للشعوب، وقد تلقى - كما يبدو - مقاومة تتجدد باستمرار. ويجب أن نذكر أن الباريسيين رفضوا أو منعوا تحويل مطعم تقليدي شهير إلى محل يقدم الوجبات الأمريكية. وبهذا سجلوا شكلاً من أشكال مقاومة الأمركة أو العولمة. ومن المعروف أن الانفتاح على الشركات متعددة الجنسية والتحرر من الدولة أو العزلة القومية باسم العولمة والسوق الحرة قد يبدو لبعضهم عملية تحرر إنساني وفعل حُرِّيَّة وانفتاح إنساني. وهكذا قد يميل للمرء أن في العولمة ضرباً من التنوير العقلي



واحترام حقوق الإنسان والديمقراطية والوضوعية وعقلانية العلم والثقافة. وكان ظاهرة العولمة، في ضوء ما تقدم، تنطوي على موقف سلبي من الأصولية والتعصب الديني واضطهاد الحريات من قبل الدولة .

ليس من السهل علينا التسليم بكون التحرر من الدولة وحلول الشركات متعددة الجنسية محلها هو التحرر الإنساني، وبكون سطوة الشركات ومخطيطها وتمجيد العولمة والتقانة تمثل تحقيقاً للديمقراطية واحتراماً لحقوق الإنسان. إن أيديولوجيا العولمة تكشف عن تعصبها وضمير أفقرها في مواجهة أية نظرة مخالفة لها. وربط تحرر العرب وديمقراطيتهم وتخليصهم حدود التخلف بالعولمة يعني في الواقع تسليم مصيرهم للرأسمالية التي لا يرحى على يديها التحرر. وعدم إبراز العلاقة بين حركة العولمة والهيمنة الأمريكية لا يمكنه إلا أن يصب في مصالح الرأسمالية الأمريكية وينسجم معها. وهي في آخر تحليل ترفع راية العولمة وسيلة للهيمنة على البلدان المتخلفة بالدرجة الأولى .

تمة ليبرالية جديدة أخذت تسود العالم عبر العلم والتكنيك والتجارة ووسائل الاتصال المختلفة المتقدمة جداً. وأخذت تقطع الحواجز أمام انتقال السلع والأفكار والثقافة بهدف التحكم أكثر فأكثر بمصالح الشعوب والقوميات والهيمنة على مقدراتها، بحيث تجعل ما هو خاص لديها عاماً، معولاً، أو تقوم بتدويرها في إطار هذا النظام الجديد. وهذا ما يجد تعبيره الأقوى في العولمة المؤسركة، التي تقوم على إعادة إنتاج الهيمنة الثقافية والسياسية للرأسمالية الأمريكية على العالم. وما قد يبدو، أحياناً، من تمسك العولمة بدعوى التنوير العقلي وروح التجديد والنظام البرلماني والتعددية السياسية والانتخابات الحرة، ما هو إلا تعبير عن رغبة في حرية جني الأرباح الهائلة وتثبيت النهب ومخافة في تلك البلدان، التي قبلت أنظمتها بالتبعية للشركات والمؤسسات الرأسمالية ومحاسنها لها من الانقلابات المفاجئة، التي قد يكون موقفها مغايراً



ومضاداً لهيمنة تلك الشركات. إننا نهدف إلى تثبيت تلك النظم السَّاسِيَّة التي قبلت بالتبعية، وللي استقرارها وديمومة بقائها .

### \* كيف يستقبل الفكر العربي اليوم مشكلة العولمة؟

\*\* طرحت مشكلة العولمة على بساط البحث في أواخر الثمانينات، إلا أنها ظهرت في العالم العربي بشكل حاد في العامين الأخيرين ١٩٩٧ / ١٩٩٨. في المؤتمر الذي عقد في القاهرة حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ للفترة ١٠-١٢ آذار / مارس ١٩٩٧. وفي الندوة التي عقدت في القاهرة كذلك من ١٥-١٨ آذار / مارس ١٩٩٧ تحت عنوان العولمة والتحوللات المجتمعية في الوطن العربي. ثم في الندوة التي نظمها في بيروت مركز دراسات الوحدة العربية من ١٨-٢٠ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٧ بعنوان العرب والعولمة. وقد نشرت أهم أعمال هذه الندوات في مجلة المستقبل العربي وملحقاتها. كما أن مجلة الطريق قد نشرت في العدد الرابع ١٩٩٧ عدة مقالات مهمة حول الموضوع، كما ظهرت في العدد الثاني من عام ١٩٩٧ وفي العدد الأول من عام ١٩٩٨ مقالات تمت بصلة إلى الموضوع. ويمكن القول إن المتقنين العرب د. محمد الأطرس، د. نبيل مرزوق، د. جلال أمين، الأستاذ رفيف فياض، د. إسماعيل صبري عبد الله، قد ألحقوا بعروضهم وانتقاداتهم لفريضة نكراء بالعولمة وأنصارها على اختلاف درجات صراحتهم في تناول وطرح هذه المسألة وتأويلها. ومنهم أخصم الأستاذ يسين والدكتور صادق جلال العظم وبول سالم .

### \* سمير أمين، عولمة مألوية في مواجهة العولمة المؤسركة؟

\*\* في ندوة العولمة التي عقدت في القاهرة من ١٥ إلى ١٨ آذار / مارس) تكلم المحقق به في هذه الندوة، الدكتور سمير أمين، فبين أن للرأسمالية نواة أيديولوجية تتلخص في أن الأسوان تنتج من تلقاء نفسها نظاماً يميل إلى التوازن العام. وللدكتور أمين مداخلات كثيرة موجهة ضد العولمة التي تقوم

على أساسها - حسب رأيه - إمبراطورية الفوضى الرأسمالية. ففي عام ١٩٤٥ أعيد بعد الحرب العالمية الثانية بناء سوق عالمية بحماية الولايات المتحدة الأمريكية، وفيه تتجلى العولمة في كثافة التبادلات التجارية والمواصلات المتنوعة، والقدرة الشاملة لوسائل التدمير. وقد حدث في إطار العولمة اختزان مثلث الأطراف سه قبل الولايات المتحدة واليابان وأوروبا. ويتجلى منطق توسيع الرأسمالية - حسب رأيه - في اقتصاد عالمي تحتله أطراف تابعة للنظام في المراكز. ويعتقد سمير أمين أن ضعف الرؤية الأوروبية - هنا نقص معرفي - يلعب ضد مصالح أوروبا ذاتها، فعلى الأوروبيين والأفارقة والعرب أن يقبلوا بتوطيد وحدتهم الإقليمية. وطريق بناء الوحدة العربية طويل ولكنه ضروري لتقديم حل على مستوى المرحلة لمشكلات الشعوب العربية. وإذا كانت الولايات المتحدة الأمريكية ترى أنه لا بد من السيطرة على النفط، فلم تستطع أوروبا لضمان استقلاليتها عن الولايات المتحدة، أن تلعب ضد المشروع الأمريكي إلا ورقة الصداقة مع الشعوب العربية. إن ضعف رؤية أوروبا لمصالحها المتفقة مع تحقيق العرب لوحدهم يخدم مصالح الشريك الأمريكي المنافس. وليس سوى عودة أوروبا إلى الرؤية الديغولية ما يساعد في انقشاع ضعف الرؤية وتعزيز التعاون الأوروبي - العربي. فهل هذا الضعف في الرؤية الأوروبية - النقص المعرفي هنا - هو في صالح تغلب العولمة المؤمركة ضد التكيف مع العولمة الماورية، ذات الأصل الديغولي؟

في مؤتمر صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ الذي عقد في القاهرة من ١٠-١٢ آذار/ مارس ١٩٩٧، تغلبت مفهوم العولمة، مما يدل على اهتمام المثقفين العرب المتعاطفين بهذه المسألة. إن الشركات متعددة الجنسية تحصل كل عام على كمية هائلة من دخل العالم، مما يهدد العالم بمستقبل مخيف في القرن القادم. وقد انفرد الغرب بضغط إعلامي كثيف يشار إليه أحيانا بالغزو الثقافي لصالح العولمة. وتبرز في هذا الشأن مسألة المحافظة على الهوية القومية

الخاصة لمواجهة تحويل الجنوب إلى عالم فقراء. وثمة إشاعات تقول بأن اتفاقات دولية بين دول الشمال ودول الجنوب قد نصت على عدم السماح بمقاومة تيار العولمة .

في هذا المؤتمر بيّنه السيد يسين مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام، في كلمته بأن أشدّ مقومات العولمة تأثيراً هو تغيير طبيعة المجتمع من الصناعي إلى المعلوماتي، جبرياً مع اتجاه بارز لفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع الأمريكي، مع روستوويل، اللذين يريان في المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي درجتين في التقدم التكنولوجي، أي في تطور القوى المنتجة بصرف النظر عما بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج من علاقات، وهذا ما ظهر بوضوح في مقال السيد يسين المنشور في مجلة الطريق العدد الثاني ١٩٩٧ تحت عنوان موقع الوطن العربي من الموجة الثالثة، باعتبار أن الموجة الأولى الزراعية والموجة الثانية الصناعية والموجة الثالثة المعلوماتية، هي مراحل في تطور يخضع للتقدم التقني. قال يسين إن وسائل الاتصال كالإنترنت أدت إلى ظهور وعي كوني وأحدثت ثورة معرفية، وأبدى تفاؤلاً بهذه العولمة .

\* السيد يسين، من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي؟

\*\* على النقيض مما قاله السيد يسين بيّنه د. محمود أمين العالم، أنه ينبغي أن نميز في العولمة بين كونها حركة كونية وبينها كحركة هيمنة أمريكية هدفها مصلحة تلك الدولة العظمى. والعولمة كما هي الآن حركة أمريكية تسعى لتحقيق الأغراض الرأسمالية الأمريكية البشعة. والواقع أن عدم تحليل العلاقة بين حركة العولمة والهيمنة الأمريكية لا يمكنه إلا أن يصب في صالح الرأسمالية الأمريكية .

في ندوة العرب والعولمة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بتاريخ ١٨ - ٢٠ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٧ كان السيد يسين أول المتكلمين في الورقة التي قدمها تحت عنوان مفهوم العولمة وهي الموضوع الذي

سبب له أن أبدى تفاؤله به، وأعرب عنه اعتقاده بأن العولمة سوف تدفع بالحوار بين الحضارات إلى الأمام. إلا أنه بعد فترة قصيرة، وبسبب الانتقادات التي تعرض لها كما يبدو، وبسبب الحملة العنيفة التي شنّها متقفون عرب وغير عرب على العولمة، أخذ يبدي في الورقة التي قدمها إلى ندوة العرب والعولمة احتباساً أكبر موحياً بأن تفاؤله بالعولمة ربما كان شبيهاً بانطلاء الأمر عليه وتأخره في التمييز بين ما يقال عنه بداية تشكل بعض ملامح حضارة عالمية ومصالح الشركات متعددة الجنسية، التي تقود تحت شعار العولمة عملية إعادة إنتاج نظام الهيمنة الرأسمالي القديم. لكنه ما تقدم لم يمنع السيد يسين من أن يقول في ندوة العرب والعولمة في أواخر عام ١٩٩٧: (إن العولمة تشير إلى العملية التاريخية الكبرى، التي تؤثر تأثيرات بالغة العمق في كل المجتمعات المعاصرة المتقدمة والتأمية على السواء. فهي تتضمن تعيقاً في مستويات التفاعل والاعتماد المتبادل بين الدول بين كل الأنظمة والمجتمعات...). في كلمته هذه لا تظهر الفئات التي تبادر إلى الدعوة للعولمة ولا الأهداف التي ترمي إليها. إن النظر إلى العولمة كتجسيد لعملية الانتقال من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي يتضمن تفسير التطور الاجتماعي كتقدم تكنولوجي بصرف النظر عن المضمون الاجتماعي لهذا التطور. أي أنه متابعة للتطور الاجتماعي كخطوات متلاحقة في نمو القوى المنتجة ومعزل عنه العلاقات الاجتماعية المختلفة ولا سيما علاقات الإنتاج والبنية الطبقية في المجتمع، وهكذا لا يعود في التشكيلة الاجتماعية بناء فوقّي وأيديولوجي وأساس اقتصادي. وكل الثورات الاجتماعية كانت أخطاء يمسح تخطيطها الآن وإرجاع تاريخ البشرية والمجتمعات إلى الاطراد القانوني في تقدم التكنيك والعرفة العلمية الطبيعية. ولا شك في أن التكثيف المتزايد في الترابطات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية اعتماداً على عالمية السوق يفرض إلى توحيد أنماط التنظيم الاجتماعي وآليات الضبط والأنسان الحقوقية والاجتماعية. كما أن النزاهة



الاقتصادية الشديدة تخلص في السوق العالمية تعدداً أكبر في أساليب الحل والابتكارات الجديدة. إن هذا التعدد يرتكز إلى أن قوانين السوق الشاملة تتأثر بالؤسسات المختلفة تاريخياً وبأنسان المعايير والخصائص الثقافية. وقد عادت وتيرة التنمية في الاقتصاد العالي إلى التسارع بعد أزمة الدول الصناعية (OECD) في بداية التسعينات ..

وينوه السيد يسين بعوامل حاسمة في ظهور العولمة مثل انتشار المعلومات بين الناس وتذويب الحدود بين الدول وزيادة معدلات التشابه والتجانس وتبادل السلع على النطاق الكوني. فكيف تحدث العولمة..؟ وكيف يتم الانتشار الواسع للسلع والخدمات والأفراد والأفكار والمعلومات والنقود والرموز ومختلف أشكال السلوك عبر الحدود، وهو ما تنفذه شركات متعددة الجنسية..؟ يبرز يسين الفرق في درجة السماح للأفراد باستخدام شبكة الإنترنت. وهنا يتوقف عند محاولة الفكر السوري صاوغ جلال العظم التعريف بالعولمة مبيناً: أنها تظهر عند الانتقال من عالمة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول إلى عالمة الإنتاج. فالعولمة هي احقة التحول الرأسمالي العيس للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتمت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير التكاملي. والسيد يسين يجد بالاعتماد على هذا الاستشهاد ما يسع له بالقول بأن العولمة هي في الجوهر درجة من التقدم التقني وما ينجم عنه من نتائج في مختلف جوانب الحياة. وبعد أن يذكر السيد يسين بأن العولمة خطوة متقدمة في المجال التقني، يمكنه أن تفسر تفاؤله السابق بها، يحاول أن يرى العولمة في تجلياتها في مياديه السياسة والاقتصاد والثقافة... الخ.. هنا يبرز سؤال أساس: هل العولمة عمرة تطور تكنولوجي ينبئ من تقدم إنساني متعدد الجوانب، كما يحلو لبعضهم أن يقول، أم أنها سياسة قوى اجتماعية رأسمالية تريد أن تجعل من هذا التطور التكنولوجي منطلقاً لسياسة تحكم العلاقات بين الدول؟ ويستحيل في



لهذا المجال التفاضلي عبر سياسة القوى الاجتماعية الرأسمالية التي تسعى إلى الهدف المذكور، أي يستحيل الفصل بين التطور التكنيكي والقوى التي تستخدمه .

لقد وجد السيد يسين أخيراً في ورقة العمل التي قدمها في ندوة بيروت أواخر عام ١٩٩٧ ما يوسع له، في ظروف مجادلات كثيرة، بأن ينتهي إلى القول، بأن العولمة تقودها الولايات المتحدة لإعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم الرأسمالي الإمبريالي، متنازلاً بهذا ظاهرياً عنه تفاؤله القديم بالعولمة. لكنه هذه الإضافة لم تغير شيئاً أساساً من منطق تفكيره المستند من نظرية المجتمع الصناعي وما بعده التي ترجع إلى روستو وويل وآرون. والجدير بالذكر هنا، أن علاقة الولايات المتحدة بالعولمة وإعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم العالمي لم تخطر في الأقل على بال صان العظم مطلقاً في بحثه عن ماهية العولمة فكان سبباً - لا أعرف طبيعته - حال دون ذكر الولايات المتحدة في موضوع العولمة...!! ولا يخرج السيد يسين في عرضه لتاريخ العولمة، مستعينا برولان روبرتسون (١٩٩٠ لندن) عنه اعتبار العولمة ظاهرة تقنية مرت بخمس مراحل تنضاف إليها من الخارج العوامل السياسية والاجتماعية. وهكذا يختتم تاريخ العولمة، بالرحلة الأخيرة الواقعة بين الستينات والتسعينات، حيث تحشر ظواهر لا يشار إطلاقاً إلى العلاقة أو الترابط القائم بينها، فكاننا بصدد تجمع عرضي للحوادث مثل الوعي الكوني، تخلف العالم الثالث، نهاية الحرب الباردة، مسألة حقوق الإنسان والمجتمع المدني والنظام الدولي والإعلام الكوني وبروز مسألة العولمة .

ويتوقف هنا للحديث عن البعد الكوني للمؤسسات والمجتمعات والثقافات وعلاقتها بالتقدم التقني، وأول ما يلفت انتباهه هنا، الإنترنت واعتباره ثورة معرفية في تاريخ الإنسان. مما يدل على أنه لم يستطع التحرر من نظرية المجتمع الصناعي.. والأهمية الحاسمة لتطور التكنيك والعلوم الطبيعية في تاريخ

الإنسانية، ولكي لا يُنسب رأيه بصورة تامة إلى مدرسة فكرية معينة يتحدث عنه تجليات العولمة المختلفة، مثل الاعتماد المتبادل ووحدة الأسواق المالية والبادلات التجارية والشركات متعددة الجنسيّة والتنمية في مختلف البلدان والهيمنة الأمريكيّة والديمقراطية والتعددية السياسيّة وعاليّة الثقافة... الخ. وفي هذا العرصه الواسع للعولمة يشير الأستاذ السيد يسين إلى موقف الحزب الاشتراكي الفرنسي الرافض للعولمة منذ عام ١٩٩٦ في تقريره المتضمن نقداً عنيفاً للعولمة الأمريكيّة، التي تقابلها من جهة أخرى عولمة مؤامرة تحاول مقاومة سيادة النمط الأمريكي ومواجهة العولمة المؤمركة بعولمة أوروبية يعمل الألمان بشكل خاص على قبولها ونقد الأمركة. ويرجع كثيرون الآن أن العولمة المؤمركة كانت لها الغلبة على العولمة الأوروبية. ويدعو يسين في آخر كلمته إلى الحاجة لصياغة استراتيجية قومية عربية للعولمة وذلك للتفاعل الحي التلائم معها، مع تنويره بأن المناقشات الأيديولوجية ترفض العولمة دون دراية كافية بقوانينها. وهذه الإشارة إلى المناقشات الأولى ظاهرة أيديولوجية. فهل تقوم أيديولوجيا العولمة بإعادة إنتاج وتكسيل عملية سيطرة البرجوازية على العالم؟

• صادم جلال العظم، التحول الرأسمالي العيس، الانتقال إلى عاليّة دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج؟

• لقد ذكرنا أن السيد يسين ينتمي في شرحه للعولمة - ولعله لا يدري - إلى المدرسة الأمريكيّة التي يتزعمها ف. ف. روسو ودانيال بيل. ويرى في الانتقال من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي عملية يتحكم بها التقدم التقني أي تطور القوى المنتجة منفصلة عن علاقات الإنتاج. فكيف يمكنه أن نشهد استشهاد يسين بصادم جلال العظم وخاصة بعبارة، التي تنص على أن العولمة هي حقبة التحول الرأسمالي العيس للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز؟ وما معنى القول الذي يذكره العظم إن نمط الإنتاج

الرأسمالي وهو نمط عالمي قد تعلم .. إن العولة هي وصول نمط الإنتاج الرأسمالي عند منتصف هذا القرن تقريباً إلى الانتقال من عالمة التبادل والتوزيع والتسويق والتجارة والتداول إلى عالمة دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها. أي أن ظاهرة العولة هي بداية عولة الإنتاج ؟ وعندما يذكر العظم التحول الرأسمالي العيس يقصد أنه يحس الإنتاج لا التبادل فحسب. وبهذا المعنى تكون العولة رسملة العالم على مستوى العيس، بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط وظاهرة قد تمت وليس هذا فحسب، بل إن ظاهرة العولة هي نقل دائرة الإنتاج الرأسمالي إلى هذا الحد أو ذاك إلى الأطراف وكان لا بد لحركة نمط الإنتاج الرأسمالي وديناميكيته من أن تفتح أفقاً جديداً لنفسها وهي تأخذ الآن الشكل المزروع لعولة دائرة الإنتاج ذاتها وتنتشرها في كل مكان مناسب تقريباً على سطح الكرة الأرضية من ناحية، وإعادة صياغة مجتمعات الأطراف مجدداً في عمقها الإنتاجي هذه المرة .. هنا نتوقف قليلاً للسؤال: هل يعني الانتقال إلى عالمة الإنتاج وتوسيع دائرة الإنتاج إلى الأطراف تصنيع العالم، أم ماذا؟ ويجب ألا ننسى أن عملية تجاوز التخلف تتلخص بالتصنيع. فليصلح من يجري هذا التصنيع ؟ لصلحة رأس المال أم لصلحة الشعوب المتخلفة؟ فهل تمت المصالحة بين الطرفين ومنه هو مالك وسائل الإنتاج؟ فهل المقصود أن العولة أو الانتقال من التداول إلى الإنتاج تنفذ مرحلة تجاوز التخلف؟ وهل العولة هي مشروع تنمية وتصنيع العالم الثالث؟ وما هو هذا الجانب الإنتاجي الذي تعده العولة للعالم الثالث؟ لا يوجد في البحث إجابة عن مثل هذه الأسئلة، بل إن وجود الشركات متعددة الجنسيات ودورها لا يذكران هنا .

أما الانتقال من رأسمالية التبادل إلى رأسمالية الإنتاج، فيمكنه أن يكون أحد جوانب العولة على النحو التالي: البضاعة - كما يقول العظم - يمكنه أن تكون من صنع شركة IBM وضعت تصاميمها في كاليفورنيا وبني هيكلها

الخارجي في البرازيل، واستخرجت مواردها الأولية في الأرجنتين، وجرى تصنيع قطعه في وحدات إنتاجية تابعة في تايبوان، وتم تجميع ذلك كله في ورشة للشركة نفسها في ماليزيا مثلاً..

نتساءل هنا: من الشرف على هذه العمليات، ومن الذي يملك وسائل إنتاجها ومنتجاتها؟ هل تحملت الرأسمالية عن سعيها للتربيع، وعن الاستعمار بظواهره الجديدة؟ وما معنى هذا بالنسبة للشركة متعددة الجنسية؟ إن المسألة تتعلق هنا بالشركة متعددة الجنسية وتوسع نشاطها ليشمل العالم، ويتعدد أنشطتها لا بالانتقال من التداول إلى الإنتاج. فشركة الهوائف والتلفزيونات تملك عدة شركات بجانبها شبكة CNN ولا تمنعها نشاطاتها المتعددة من تملك الصحف ومحطات التلفزيون. الخ وقد نعود إلى الإشراف على عمليات إنتاجية. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن الانتقال من التداول إلى الإنتاج بوصفه حالة من حالات تعدد نشاطات الشركة متعددة الجنسية. فهل العولة حقاً هي الانتقال بالذات من التبادل إلى الإنتاج أم أن هذه حالة من حالات تعدد نشاطات الشركة متعددة الجنسية التي تسعى إلى الهيمنة على الدولة والحلول محلها أو فرض ما تراه مناسباً عليها. وتجربة النمر أو التنانين الآسيوية الخمسة أو الستة تدل على أن العولة لم تكن بصدور الانتقال من عملية التبادل إلى عملية الإنتاج، بل في تكثيف التوظيف المالي والتجارة الخارجية والتكنولوجيا. الخ وبكلمة في الانفتاح على السوق العالمية وتدفع الاستثمارات المالية إلى هذه المنطقة القادرة على امتصاص التوظيفات الخارجية لاتساع السوق ورخص اليد العاملة سواء كان الأمر في قطاع الخدمات أم في قطاع الصناعة أو غيرها.

إن العولة هنا، تتجلى في تعاملها التجاري قبل كل شيء. هذا التعامل، الذي بلغ ٧٠ مليار دولار أي ١١,٦٪ من حجم التجارة العالمية، بصرف النظر عن درجة استثمار هذه الأموال في العمليات الإنتاجية. إن العملية الإنتاجية،



التي تشرف عليها الشركة نفسها، وجهه من وجه استثمار الأموال التي يقدمها الانتفاع على العولة. والمهم أن نعرف من تعود هذه العملية الإنتاجية؟ أتعود أربابها لرأس المال الأجنبي أم للبلد في العالم الثالث؟ وهذه النقطة لا يمكن القفز فوقها ومحتاج إلى إيضاح، لكي لا يبقى الالتباس سائداً.

وعندما يقول صديق العظم، إن العولة هي تسليع كل شيء، يعيدنا إلى تكون رأس المال، إلى التبادل بالعنف، إلى خمسة قرون خلت استطاعت القوى الاستعمارية خلالها تحويل منتجات بلدان ما قبل الرأسمالية إلى بضاعة للسوق. وإذا كان الميل الأساس للعولة هو تشجيع الإنتاج الصناعي في دول الأطراف، فماذا يمكن أن تكون علاقة الأطراف بمصنعها؟ أليست علاقة التابعين بالرأسماليين؟ علاقة استثمار رأسمالي؟ من هو الرأسمالي هنا؟ بين الرأسمالية المركزية والأطراف مصلحة مشتركة قوية في قيام عمليات إنتاجية صناعية في مختلف أنحاء العالم...!! إنها للوهلة الأولى مشاركة وهي نفسها مصلحة رب العمل في مواجهة العاملين. إنها علاقة استثمار رأسمالي يتوخى تأمين الربح للمالكين الرأسماليين. فبأي معنى آخر يمكن القول: إن راشد التوسع الإمبريالي العولي اليوم هو الرأسمال الإنتاجي الصناعي ذاته؟ كل ما تقدم يبين أن هدف هذه الشركات الكبرى هو الربح، وأن يتم هذا الربح هنا عبر طريق ضمان تحويل العلاقة التبادلية إلى علاقة إنتاجية صناعية. وهل يتجاوز ما تقدم كون عملية الإنتاج الرأسمالي تجري في الأطراف نفسها ويأشراف شركات عالية غنية؟ أي بإشراف رأسماليي المركز؟

يجب أن يغدو واضحاً أن امتداد نظام العولة إلى الأطراف يؤدي في أغلب الاحتمالات إلى البطالة في المركز. وهذا لا يتحقق إلا عبر طريق رخص اليد العاملة وشروط أخرى مناسبة للإنتاج الصناعي في الأطراف. مما يعزز عالمية الطبقة العاملة وعالية اضطهادها. ومنه المنسب أن يشير المؤلف إلى أن الرساميل الإنتاجية المركزية لا تخرج إلى الأطراف لصنع تنبئة حقيقية أو



لمعالجة مشكلة التخلف. وإن عملية العولمة تتم كلها بقيادة المركز ورساميله ودوله.. وفي ظل هيئته وما يخدم مصلحته على المدى البعيد. لكنه ما معنى هذا الآن بالنسبة لصالح رأس المال العالمي؟ وما هي مصلحته على المدى البعيد؟ لماذا يعمد إلى السكوت عنه دوافع المركز وطرق عمله وأهدافه، ولا يعمد إلى تحليل مصلحته وحقيقتها؟ هل هذا عجز معرفي؟ وما معنى القول إن التنمية الحقيقية ممكنة ضمن حدود معينة وفي بلدان محددة وفي مناطق منتقاة؟ منه يفعل كل هذا؟ منه يعين ويحدد وينتقي؟ منه الفاعل هنا؟ السؤال يبقى بدون جواب. ما هي الاعتبارات التي تؤخذ في الحسبان في هذه العمليات؟ وما هي الظروف والأحوال والضوابط التي تحول صراحة دون قيام تنمية؟ فهل ترك هذه المسائل بدون أجوبة محصنة مصادفة؟

عندما يقول الباحث إن العولمة: تشجع على إنجاز مستوى معين منه التنمية في بلدان محظوظة منه جهة وفي البلدان التي تعرف جيداً كيف تستفيد من الفرص المتوفرة نتيجة العولمة عبر سياساتها وقراراتها ومستوى نضجها. يتبادر إلى الذهن فوراً أن المسألة ليست مسألة حظ أو مصادفة بل متعلقة بسلوك سياسي متفنن مع أهداف الشركات، وبقرارات المركز الاستعماري في نهاية التحليل. فهل يتم الأمر بخداعنا البارع للشركات، وأي سلوك هو الذي يجعلنا محظوظين، فهل يدور الأمر على ضربة حظ أم على شروط يفرضها القوي الذي قبلنا التعاون والتشارك معه؟ والباحث يذكر صراحة كيف تجري الأمور. صحيح أن آليات المركز ونظامه العولمي هي التي تقرر على العموم وفي التحليل الأخير أية بلدان ستجري فيها تنمية حقيقية ما، ومنه أية حدود ووفقاً لأية اعتبارات وشروط» فما هو المطلوب منا كي نكون مناسبين لهذه الشروط؟ ويبدو أن المسألة متعلقة بشروط سياسية قد تكون عسيرة، ولكنها دائماً شروط المركز. وعندما يقول: إن الكثير يتوقف في ظل العولمة على ما تفعله البلدان الطرفية فيها وعلى نوع القرارات التي

تتخذها، وعلى طبيعة ونوع السياسات التي تتبعها في التعامل مع ظاهرة العولة نفسها. يتضح أن المركز هو الذي يقرر لاعتبارات خاصة قيام التنمية، لا البلد المعني ولا شعوب العالم الثالث، فكأن المؤلف مكلف منه قبل تيار العولة بفرصه أملاءات وشروط على البلدان المتخلفة أو على الدول الصغيرة أو على القراء. إن هذه الشروط أكثر أهمية بكثير من القول: بأن العولة - وهذا ما يوحي به أسلوب الكتابة - تضمن الانتقال من دائرة التبادل إلى دائرة الإنتاج. والشروط التي تجعل بعض البلدان محظوظة وأوليات شركات العولة المضافة إليها، التي تتعلق بتكليف بلد مع الرأسمالية وإرضائها، أكثر تحديداً ووضوحاً كما يبدو من توفر شروط الانتقال من التبادل إلى الإنتاج .

من أهم شروط التوظيف المالي في الأطراف تقدير المركز لدرجة الاستقرار السياسي، ووفرة قوة العمل ووجود قاعدة تحمية مقبولة ومستوى جيد للمواصلات والاتصالات والمبادلات وخبرات تقنية ولغوية ومعلوماتية محلية متنوعة ومتقدمة، وتوافر إمكانية جيدة لاستنفار رأس المال المحلي، ولتعبئة التكنولوجيا السائدة، ووجود نظام مالي ومصرفي مقبول. وأخيراً حوافز تشجيعية للرأسمال الإنتاجي العولمي يجري التفاوض عليها وحولها... الخ.

أليست هذه بلغة جديدة شروط الاستعمار القديم وعملياته؟ ألا يعني هذا فرصه شروط استعمارية جديدة على التعامل مع هذه الشركات الكبرى؟ يذكر المؤلف: إن الرأسمالية التاريخية تقوم في طورها العالي الآن بإعادة ترتيب مشابهة وعلى صورتها الجديدة لأوضاع المجتمعات ذاتها، بما يتناسب مع مصالحها الكبرى في الحقبة الراهنة. أما التحديث فهو تحضير واعد للدخول في نظام العولة الكوني. ومن هنا الإحساس القوي بأن العولة هي ملكة الضرورة والصير والمستقبل شئنا أم أبينا. ونفتقد هنا اللغة الملموسة التي تعبر عن المصالح الكبرى للرأسمالية التاريخية العولة أو أي ذكر لها. كما نلاحظ تماشي الحديث المباشر الصريح مع أغراضه هذه الرأسمالية. فما هي

حقيقة مصر البلد بعد دخوله العولة؟ هل سيكون مصيره مصر التنازحين  
السنة؟ وما هي القوى المحركة لتطور البلدان المعولمة والمقبلة على الدخول في  
عالم العولة؟ تميل العولة إلى تحويل المنتجين إلى العمل الأجور وتصفية أشكال  
الإنتاج غير الرأسمالية. لكنه هل العولة هي الشكل الجديد للرأسمالية؟ وماذا  
يعني قولنا إن القدر، سوى الكلمة الحاضرة دائماً وغير المنطوقة، أمريكا؟  
بيد أن الحديث عن التشكيلة العولية يولد التباساً كبيراً. فالتشكيلة  
الاقتصادية للمجتمع هي عضوية اجتماعية، نسي علاقات اجتماعية يقع في  
أساسه نمط الإنتاج أي وحدة القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وهذا يحدد  
كأساس مادي العلاقات الأيديولوجية والسياسية الفكرية، التي تمثل البناء  
الفوقي. والتشكيلة الاقتصادية للمجتمع تمثل مرحلة تاريخية تعقبها مرحلة  
تاريخية أخرى، تتحقق بقيام ثورة اجتماعية. فكل تشكيلة اقتصادية تشكل  
حسب ما تقدم مساراً لنشوء ونمو وزوال حقبة اجتماعية تاريخية، يمكن أن  
تتكرر في أكثر من مكان أو مجتمع، مثل المجتمع البدائي الشرقي القديم  
والعبودية والإقطاعية والرأسمالية. إلخ. إن كل تشكيلة ترتكز إلى مستوى  
تاريخي معين في تطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج المتجاوبة معها، التي تعد  
أساس التشكيلة الاقتصادية للمجتمع. ويقوم فوقها البناء الفوقي أو العلاقات  
الأيديولوجية السياسية والؤسسات والنظرات الموافقة لها. وحلول تشكيلة  
محل تشكيلة أخرى يتم في المجتمعات التي يعصف بها التناقض الاجتماعي  
العميق عبر ثورة اجتماعية. والتشكيلة الاجتماعية هي آخر تشكيلة اجتماعية  
في التاريخ، يعني زوالها القضاء على كل أشكال الاستثمار والاضطرار،  
ويتطلب القضاء عليها قيام ثورة اشتراكية حقيقية، محل بنظاتها الجديد محل  
التشكيلة الاجتماعية.

## • نمط إنتاج رأسمالي أم تشكيلة عولمية؟

• عندما نقول إن العولمة ستأخذ مجراها الطبيعي إلى نشوء تشكيلة اقتصادية اجتماعية واحدة في ظل قيادة نمط الإنتاج الرأسمالي، فهذا لا يزيد على قولنا إن العولمة شكل من أشكال التشكيلة الرأسمالية. فإذا كانت العولمة تولد التشكيلة العولمية، التي تتخطى إلى حد ما وبشيء من الحياء الرأسمالية من جهة، وتبقى في ظل نمط الإنتاج الرأسمالي، أي ضمن التشكيلة الرأسمالية من جهة أخرى، فإن استخدام كلمة تشكيلة هنا لا يولد سوى الاضطراب وعدم الدقة وسوء الاستعمال. إن الحديث عن تشكيلة عولمية ناشئة في ظل نمط الإنتاج الرأسمالي، لا يخرج عن كونها تشكيلة رأسمالية، مما يطرح السؤال التالي: هل هذه التشكيلة العولمية تختلف فعلاً عن التشكيلة الرأسمالية غير العولمية...؟ إن القول، بأن الإمبريالية هي أعلى مراحل الرأسمالية، والجملة هي عنوان لكتاب لينين، ليست كلمة دوفغائية خاوية نجست آذاننا حتى بضع سنوات خلت كما يقول صاوي العظم. لأن الحديث عن تشكيلة عولمية في ظل قيادة نمط الإنتاج الرأسمالي، ليست سوى طريقة مواربة جديدة للقول الذي استحسنه عدم قوله، وهو أن العولمة هي أعلى مراحل الرأسمالية، أو الادعاء الذي يحمل الخاطرة والقاتل بأن العولمة تتخطى الرأسمالية؟ إن التنافس الحر والإمبريالية والعولمة مراحل متتابعة في التشكيلة الرأسمالية. ورغم فقر تعبير لينين، فالحديث عن تشكيلة جديدة تنقل في إطار الرأسمالية، أي العولمة، لا يعني سوى الإيهام بأن العولمة أو الرأسمالية تنطوي على جوانب إيجابية، وقد تكون محرراً من الرأسمالية كما عرفناها.

لا نجد في بحث الدكتور العظم عرضاً للملايسات والعوامل التي تؤدي إلى الانتقال من تشكيلة إلى أخرى في قلب التشكيلة الرأسمالية الواسعة، أو إن سئم الانتقال من مرحلة إلى أخرى. ويترك البحث جملة من المشكلات دون



حل صريح وواضح: مه هو الحامل الاجتماعي لظاهرة العولمة؟ ما هي الشروط والقوانين التي تؤدي إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى؟ هل هناك تقدم تقني، كما يقول أنصار نظرية المجتمع الصناعي، أو أنصار نظرية التقدم التقني في التاريخ؟ هل العولمة ظاهرة رأسمالية جديدة، أم تتخطى العولمة الرأسمالية؟ يبدو أن المطلوب هنا إبقاء الالتباس قائماً. ولما لم تعط الإمبريالية دوراً في تحديد ظاهرة العولمة، كيف يمكن تحليل العلاقة بين العولمة والهوية المحلية؟ هل العولمة أيديولوجيا؟ لسه؟ ما هي أغراضها؟ هل يستدعي تحليل العولمة البحث عن وسيلة مواجهة لها؟ كيف يمكننا التعامل مع ظاهرة العولمة عموماً؟ هل هي قدر ليس لنا سوى الاستسلام له؟ إن نقطة الضعف الأساس، التي تواجهها في بحث ما هي العولمة؟ هي التسليم مقدماً بأن العولمة تفرض نفسها علينا فرضاً. هي قدر لا نستطيع الفكاك منه. هل هي فعلاً كذلك؟ ما العمل؟ وما هو سبيل الحرية والتحرر من هذا الشرط؟ يجب أن نعرف كيف نوفق بين أهدافنا القومية ومطالب رأسمالية الولايات المتحدة؟ كيف يمكن تحقيق ذلك؟

#### • بول سالم: أمركة العالم والمهرات الأولية؟

في ندوة العرب والعولمة، التي نظمها في بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، قدم بول سالم مدير المركز اللبناني للدراسات في بيروت، ورقة بعنوان الولايات المتحدة والعولمة بيّم فيها، أن من الصعوبة بمكان التمييز بين الحد الذي ينتهي عنده النفوذ الأمريكي والحد الذي يبدأ معه العولمة وتساءل: (هل العولمة أمركة عالية أم ستنجز أمريكا تدريجياً السيطرة عليها في المستقبل المنظور...؟). ونوّه بأن الولايات المتحدة ستبقى في القرن الحادي والعشرين مركزاً مهيماً في النظام العالمي. وطرح على نفسه وعلينا السؤال التالي: كيف سنواجه العالم الجديد الذي تهيم عليه الولايات المتحدة؟ ولخص موقفه أخيراً بقوله: دعونا نعمل لكي لا تتثينا خلفاتنا



وصراعاتنا مع الولايات المتحدة حول إسرائيل والسيطرة الأمريكية على النفط العربي، وعلى غيرها من الأمور من مواجهة تحديات العولمة. فنأخذ منها ما هو إيجابي ومفيد لنا، من حيث الإصلاح الداخلي والتواصل العالمي. ويول سالم، رغم أنه يطالب: أن نحدد موقفنا من الهيمنة الأمريكية ومواجهتها، يذكر أن الديمقراطية التمثيلية واقتصاد السوق تحت رعاية الدولة، ربما كانا الشكل الأفضل لنظام اجتماعي ثابت مزدهراً، وينتهي إلى القول: دعونا تأمل في أن يكون هذا التكامل العالمي، الذي جاءت به العولمة، سليماً. ودعونا تأمل في أن تكون التحديات التي خلقتها العولمة حافزاً للوطن العربي ليستفيد من غفوتة. المهتم أن نجد لنا مكاناً مناسباً في ظل هيمنة الولايات المتحدة وعولتها. ويمكنه للمراقب أن يلاحظ أن يسين وصادق العظم ويول سالم، أميل إلى قبول العولمة لأسباب مختلفة، رغم ما يمكنه أن تثيره من مشكلات، في حين أن كتاباً آخرين كان لهم مواقف مغايرة منهم محمد الأطرسه ود. نبيل مرزوق ود. جلال أمين ودعيف فياحه والدكتور إسماعيل صبري عبد الله. وقد كان واضحاً أنهم ضد العولمة.

#### • محمد الأطرسه: أهمية التكامل الاقتصادي العربي؟

\*\* محمد الأطرسه في مقاله (العرب والعولمة، ما العمل؟) المستقبل العربي عدد ٢٢٩ - ٣ / ١٩٩٨، يذكر إن العولمة هي اندماج أسواق العالم في حقول التجارة والاستثمارات المباشرة وانتقال الأموال والقوة العاملة والثقافة والتقانة، ضمن إطار رأسمالية حُرّة السوق وهي خضوع العالم لقوى السوق العالمية، مما يؤدي إلى اختراق الحدود القومية وإلى انحسار كبيرة في سيادة الدولة». ولكنه هل تلاشت سيادة الدولة؟ يجيب الأطرسه لا، لأسباب منها أن الدولة أنفقت عام ١٩٩٥ نسبة ٣٣٪ من الناتج المحلي الإجمالي في الولايات المتحدة و٤٩٪ في ألمانيا و٦٨٪ في السويد، ومنها أن القطاع الخاص عندما يتعرض لأزمات يلجأ إلى الدولة لمساعدته. وخلال أزمات البورصة العالمية عام

١٩٨٧ تدخل البنك الفيدرالي بفعالية لحماية النظام المصرفي الأمريكي. وفي عام ١٩٩٧ دعمت وزارة المالية والبنك المركزي في اليابان المؤسسات المالية. ويذكر الدكتور محمد الأطرسه من ناحية ثانية، أن هناك مبالغة في ظاهرة العولة، فالأغلبية العظمى من الشركات غير معولة وهي متجذرة في الوطن الأم وتحتاج إلى الدولة في مجالات عديدة. ليس هناك عولة في قوة العمل وعولة في رأس المال محدودة، والعولة المالية لا تشمل أغلبية دول العالم، مما يوحي بأن الأمريكان خاصة يعتمدون على ما تحقق من اندماج في إطار رأسمالية حُرّية الأسوان وفي مجال التقنية (الكبيوتر، الأقمار الصناعية، الإنترنت) لإنشاء أيديولوجية العولة، التي تعد منطلقاً لتحقيق عولة فعلية، أي القيام بهجوم أيديولوجي يستكمل عملية هيمنة الرأسمالية في العالم وفي أسواقه وبلدانه، أي إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم الرأسمالي .

وتستخدم الرأسمالية قوتها الاقتصادية المالية والعسكرية لفرصه عالم معولم. فكيف يستطيع العرب مواجهة العولة؟ بالنسبة للبلاد العربية، يقترح محمد الأطرسه تحقيق مشروع تكامل اقتصادي قومي يحقّ أسباب القوة، ومن أهم مظاهره: ١- إقامة منظومة أمنية إقليمية عربية. ٢- إقامة سون عربية مشتركة تدريجياً ولو بدأت بدولتين أو ثلاث .

ويشير الأطرسه إلى أهمية إقامة مشاريع مشتركة مخططة بهدف خلق درجة أعلى من التكامل إلى ضرورة حماية السون العربية المشتركة من مزاحمة الصناعات الأجنبية. وينتقد انفتاح أقطار الخليج العربي على الخارج. وينوه بصدر التنمية العادلة المستقلة بظهور نباطو في نسبة النمو الاقتصادي العربي في الأعوام ١٩٩١ / ١٩٩٦، وهو يدعو طرئاً التنمية العادلة المستقلة إلى التقليل من مخاطر العولة، ومواجهة سوء التوزيع في الثروات والدخول ..

في لمحة إلى الوراء، يُذكر أن صادرات مصر لسوريا سنة ١٧٥٠ كانت أكثر بكثير من صادراتها لفرنسا، وفي عام ١٧٨٣ كانت صادرات مصر لأوروبا ١٤ مليون ليرة ذهبية، في حين أن صادراتها لمدينة جدة بلغت ٣٤ مليون ليرة ذهبية. ويشير ذلك إلى أن التكامل الاقتصادي لم يتحقق حتى الآن بسبب عدم توافر إرادة سياسية صحيحة وتراجع الدولة والقطاع العام عن مواجهة حرية الأسواق والقطاع الخاص والبنذخ الاستهلاكي، وتهريب الأموال إلى الخارج. وما يؤثر تأثيراً كبيراً في التنمية استفحال البطالة، الأمر الذي يتطلب تدخل الدولة للمحد منه. وما يتعارض مع تحقيق التنمية العادلة المستقلة، الإخفاق في إشباع الحاجات الإنسانية لأغلبية الناس والتبعية في الاقتصاد والغذاء والأمن والمياه. وقد مارست المراكز الرأسمالية، وخاصة الأمريكية الضغوط لنشر حرية السوق وثقافة السوق، وبكلمة، نشر رأسمالية الحرية الاقتصادية، ولا يمكننا مجابهة هذه السياسة الرأسمالية مع الاتجاه إلى العولمة. ويطلب إعطاء القطاع العام دوراً مهماً في التنمية، وإخضاعه لمراقبة ديموقراطية، وتعبئة الشعب ديموقراطياً للمحد من حرية السوق والتجارة التي لا تميز بين استيراد وتصدير.

ويتفق مع محمد الأطرس في إبراز أهمية التكامل الاقتصادي العربي وإضعاف التبعية للسوق العالمية، وتوفير شروط وحدة العرب الاقتصادية، كل من إسماعيل صبري عبد الله، نبيل مرزوق، جلال أمين ومفيد حلمي وغيرهم .

\* إسماعيل صبري عبد الله: ضرورة توحيد السوق العربية والتنمية التكاملية؟

\*\* يُلجّ إسماعيل صبري عبد الله على التنمية ووحدة العرب الاقتصادية، ويعتبرها طوق النجاة من الأخطار المحيطة بنا، ويدافع عنه وجهة نظره (المستقبل العربي، العدد ٢٢٨) بقوله: لقد أخذت التبعية وبدايات التهميش والتدمير بديلاً عن التنمية، تعمل عبر كل الوطن العربي والطلوب مشاركة

كل أبناء الوطن العربي في الوحدة «ضرورة إرساء القواعد الاقتصادية ذات المصلحة في توحيد السوق العربية» ويجب أن تكون المصالح الاقتصادية العربية قوى ضاغطة على الحكومات، ولا بد لتحقيق الوحدة الاقتصادية من توفر الإرادة السياسية والاقتصادية العربية، وتحقيق التنمية من خلال التكامل وتحقيق التكامل من خلال مشروعات التنمية، ولهذا يتبنى ما يسميه التنمية التكاملية، مذكراً أنه في هذا مع يوسف صليح ومحمد محمود الإمام .

#### \* مفيد حلمي، أهمية مواجهة الشركات متعددة الجنسية؟

\*\* يدعو مفيد حلمي بدوره، إلى ضرورة مواجهة اقتصاديات الدول العربية، وإن كانت صغيرة الحجم، للشركات متعددة الجنسية، والنهوض بالاقتصادات العربية من الداخل هو الطريق الأفضل للتفاعل مع الاقتصاد العالمي المعاصر. وثمة أهمية للتغلب على ضعف التكامل وشدة التبعية في السوق العربية للسوق الرأسمالية، وضياع الأسوان المحلية العربية بسبب استثمار أموال عربية ضخمة في الخارج (تقدر الأموال العربية المستثمرة في الخارج بـ ٧٠٠ مليار دولار)، التي توفر فرص عمل لثلاث الألوف في الدول الأجنبية، في حين تنتشر البطالة في البلاد العربية. وينوه الباحث بضعف الإنفاق على البحث العلمي والتطوير، نتيجة ضعف الإنفاق على التعليم كما يبدو، الذي يؤدي بدوره إلى الأمية العالية النسبة. والمهم توفير الشروط التي تجعل العرب أكثر استعداداً لآليات التكامل الاقتصادي العربي. وفي تأكيد مفيد حلمي على أهمية الإنفاق على البحث العلمي والتطوير، يلتقي مع أنطوان زحلان، الذي يبين أن قيام نظام وطني للعلم والثقافة هو الأداة الحاسمة لتمكين أي بلد من أن يصعب منتجاً اقتصادياً. ومن الصعب جداً فهم ظواهر التنمية والتصنيع والعولمة دون إدراك أهمية العلم والثقافة في إنتاجها. إن نقد اعتبار التقنية والتطوير التقني العامل الأول في التطوير الاجتماعي، لا يلغي أهمية العلم والتقنية في بناء المجتمع الحديث وتجاوز التخلف .



لقد آن الأوان لأن تصنع الدول العربية جدولاً زمنياً في طريق التكامل الاقتصادي العربي لقطع الطريق على مشاريع العولة (وقد توصل المجلس الاقتصادي العربي في إطار الجامعة العربية إلى قرار بإقامة منطقة تجارة حرة ابتداء من أول عام ١٩٨٨، يبدأ بتخفيض الرسوم الجمركية بمعدل ١٠٪ سنوياً لمدة عشر سنوات، ويمكن لبعض البلدان العربية تخطي هذا التنفيذ بأقل من عشر سنوات إن شاءت. وأبرز مؤشر لتحقيق التكامل الاقتصادي العربي، تطوير التجارة البينية العربية، وتعزيز المصالح العربية المشتركة باليات الدخول في مسار تكامل عربي ومصالح عربية قوية مشتركة.. المهم أن تخطو الدول العربية على طريق تحرير التجارة بينها والانتقال إلى مرحلة عليا من التكامل، وإعادة هيكلة الاقتصادات العربية خلال فترة معقولة، مما يخفف من تبعيتها للمراكز الدولية ويسهل اندماج الأقطار العربية اندماجاً يقلل من اعتمادها على الخارج وجعل القاعدة الإنتاجية في البلاد العربية قادرة على الاستيعاب الأفضل للتكنولوجيا الحديثة ودفعها إلى الإقدام على صناعات كالعلمانية ووسائل الاتصالات. إن زمة التغيرات العولية يستدعي استنفار عناصر القوة المندمجة وأخذها في الحسبان. إن التكامل العربي والتجارة الحرة العربية سيساعدان على التعامل مع التكتلات الدولية الأخرى من موقع أقوى، وتعزيز الذات الوطنية والإمكانات العربية الذاتية، وضرورة تعاون الدول النامية لجعل النظام العالمي المعاصر أكثر إنصافاً ومواجهة لتحديات العولة وأخطارها .

• نبيل مرزوق، محاولة جادة لكشف وتحديد أبعاد العولة؟

\*\*\* في تناول د. نبيل مرزوق لبحثه المنشور في مجلة الطريق اللبنانية (العدد الرابع ١٩٩٧) بعنوان حول العولة محاولة جادة لكشف الأبعاد الأساس للعولة الراهنة.. فالعولة هي، قبل كل شيء، أيديولوجيا الليبرالية الجديدة، إنشأ إطار لنظام اقتصادي عالمي جديد، يعد بالوفاء والعدالة، لكنه الوقائع لم



تؤيد تلك الوعود. فآلية عمل هذه العولة مرتبطة بآلية عمل النظام الاقتصادي الجديد. والملاحظ أن نتائج الانتخابات التشريعية في فرنسا وبريطانيا وإيطاليا تشير إلى تصاعد مسيرة مواجهة العولة الليبرالية، والصراع مستمر ولم تظهر نتيجته بعد .

لقد خلق الأمريكيون في أوائل الثمانينات، مصطلح العولة، لتبرز هيمنة المصالح الأمريكية، ولكن ضمن أي إطار تتم هذه العولة، ومنه هي القواعد الفاعلة والمستفيدة منها، وكيف تتجلى العولة مع زيادة التركيز والتركز والتهميش؟ النظام الاقتصادي العالي هو في طور التشكل، ويتضع منه خلال التجربة التاريخية أن قيم السوق غير كافية لتشكيل منظومة القيم، التي يستند إليها النظام. ولقد أقيمت المؤسسات والمنظمات العديدة في هذه المنظومة الشاملة. إلا أن دور الدولة في هذا النظام لا يزال متيرا للجدل. وموقع الدول النامية فيه لا يزال غير محدد، ولا تزال التناقضات الداخلية قوية في بنية النظام الرأسمالي ومرحلته الراهنة. ولعل التزعة الأمريكية هي الساعية لفرص هيمنتها فيه. إلا أن العناصر المقاومة لهذه الهيمنة تزداد اتساعاً. ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية انجذبت أنظار الدول الرأسمالية المنتصرة في الحرب إلى إقامة نظام اقتصادي عالي يكرس المفاهيم والقيم الليبرالية الاقتصادية، وكانت الولايات المتحدة المنتصرة هي العاملة على إقامة هذا النظام .

ويمكن التعرف على حقيقة النظام الاقتصادي العالي بتحديد سماته الرئيسية. لقد تميزت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، باستقرار نسبي ونمو اقتصادي سريع ومستمر في العالم. وظل هذا التطور دائماً حتى أوائل السبعينات، حيث بدأت مرحلة جديدة من التطور، تميزت بزيادة التركيز والتركز في رأس المال. وقد ساعد في تسريع وتيرة هذه العملية، الثورة العلمية والتقنية الحديثة، وتعاظم دور الشركات متعددة الجنسية، والتكتلات

الاقتصادية والإنتاجية، وهيمنة نمط للاستهلاك معولم، أضعف العادات والثقافات المحلية. وغدت الهيمنة التي يفرضها التركز والتمركز في رأس المال بمثابة عولمة تفرصه ضمن المشاركة والفعل المتساوي للأطراف الداخلة في العولمة. إن هيمنة رأس المال وتركزه وسيطرته، والقسمة الدولية للعمل، اتخذت صفة المشاركة والأفعال المتبادلة وهي صفة العولمة الرئيسية، التي تخفي هيمنة القوى الرأسمالية. إن العولمة هي، بالدرجة الأولى، ظهور هيمنة وتركز رأس المال، كمشاركة بين أطراف متبادلة. والصفة الأخيرة هي التي تمنع العولمة القدرة على إنشاء أيديولوجية جديدة هي أيديولوجية العولمة، التي تجعل العولمة تياراً زاحقاً لا يمكن إيقافه، وتخفي كون العولمة مظهراً لحقيقة الاستغلال الرأسمالي الجديد. إن تحويل الهيمنة الفعلية إلى مشاركة ظاهرية هي الفكرة اللاحقة في بحث د. مرزوق، وهي أساس أيديولوجيا العولمة، التي تخفي كلياً الهيمنة، ولا تبقى إلا مشاركة ظاهرية على فينومينولوجيا العولمة التي أفقدت بحث الدكتور صادم جلال العظم الطابع النقدي الذي كان يتمتع به. وإن كان بإمكاننا تعيين التحليل كشف حقيقة الإبلات التي يفرضها باسم العولمة، والانتقال من هذه المشاركة الظاهرية إلى الهيمنة الفعلية.

#### \* ماذا عن التجارة الدولية والسوق المالية للاستثمار والإنتاج؟

\*\* يحاول د. مرزوق تناول التجارة الدولية والسوق المالية للاستثمار والإنتاج والشركات متعددة الجنسية والمؤسسات الدولية، فعلى صعيد التجارة الدولية، تضاعفت هذه التجارة ١٤ مرة بين عامي ١٩٤٥ / ١٩٩٤. أما الإنتاج العالمي فقد تضاعف خلال الفترة نفسها ٥,٥ مرة. ومع ذلك لم تبلغ حصة التجارة الدولية من الناتج المحلي مستواها التحقن عام ١٩١٣، إلا في أواسط السبعينات وما ينزّل قرابة ٩٠٪ من قوة العمل العالمية يعمل للأسواق الداخلية. ومستوى التبادل التجاري لا يعبر حالياً عن صفة العولمة. أما التجارة الدولية فتتركز حالياً بين الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة واليابان ومجموعة

جنوب شرق آسيا حديثة التصنيع . ومجموعة الدول المذكورة تستأثر بـ ٨٧٪  
من الواردات المالية وحوالي ٩٤٪ من الصادرات المصنعة. والمهم أن لهذه  
الشركات متعددة الجنسية سيطرت أوائل التسعينات على ثلثي التجارة  
الدولية. وكانت الشركات متعددة الجنسية الأمريكية تسيطر أوائل الثمانينات  
على ٧٧٪ من صادرات الولايات المتحدة، والشركات متعددة الجنسية  
البريطانية تسيطر على حوالي ٨٢٪ من صادرات بريطانيا. وقد تراجعت  
حصة الدول النامية في التجارة العالمية، إذ كانت حصة المواد الأولية ٣٥٪ من  
التجارة العالمية عام ١٩٦٣ فراجعت عام ١٩٩٢ إلى ١٥٪. وقد تكبدت إفريقيا  
خسائر من عام ١٩٨٦ إلى عام ١٩٩٠ تقارب ٥٠ مليار دولار. وجرت  
التخفيضات المتتالية في الرسوم الجمركية على صادرات الدول النامية من ٤٠٪  
عام ١٩٤٧ إلى ٦,٣٪. وفي جولة الأورغواي للغات ١٩٨٦ انخفضت الرسوم إلى  
٣,٩٪ في حين بقيت الرسوم على الواردات من الدول النامية عالية. ولقد  
تساءل نائب رئيس البنك الدولي قائلًا: كيف تتشدد الدول الصناعية  
المتقدمة بالتنافس والأسواق الحرة، وتتبنى في الوقت نفسه مبادئ التجارة  
المدارة، وتقيّد الأسواق عندما تتعرض مصالحها للخطر !!!

أما عمه السوق المالية والاستثمار والإنتاج، فقد تراكمت رؤوس الأموال  
وعبرت الحدود القومية بحثاً عن الاستثمار. وقامت المصارف بتكثيف نشاطها بما  
يتلاءم وهذا التوسع. وكانت عملة القاعدة الجنيه الاسترليني. وبعد انفجار  
الأزمة الكبرى (١٩٢٩) أنشئت أول مؤسسة مالية دولية هي مؤسسة التسويات  
الدولية (١٩٣٠). وبعد الحرب العالمية الثانية أصبح الدولار عملة القياس  
بالاستناد إلى قاعدة الذهب، وأصبح التزاماً مع التوسع، التنسيق للحفاظ على  
استقرار ما في هذه السوق. وألفت الولايات المتحدة في أوائل السبعينات  
قابلية تحويل الدولار إلى ذهب ودعت إلى تعويم العملات يستند إلى السوق  
وليس إلى الرصيد الذهبي للعملة، فتحررت من مسؤولية العجز في ميزان

مدفوعاتها. وهكذا تم تحويل العجز بفائض الدول الشريكة في تجارة الولايات المتحدة وأحدثت السوق المالية الدولية (الأورو - دولار) التي قدمت رصيداً هائلاً لهذه السوق. ويمكن اعتبار هذا، المرحلة الأساس في العولمة المعاصرة للسوق المالية. وحدثت المرحلة الثانية بعد عام ١٩٧٣، حيث أودع الفائض المالي للدول المصدرة للنفط في السوق المالية وسمي (بالبترو - دولار). وسمي الأورو - دولار (الأوروبي) والبترو - دولار (النفطي)، نشأ تضخم مالي وسيولة مالية. وأقرضت الدول النامية من السوق المالية الدولية، وهكذا دخلت السوق المالية مرحلة جديدة في عولمتها، وتحول الوسيط المالي إلى فاعل حقيقي في عملية الاستثمار والتبادل. وأكسبت التطورات التقنية الكتلة المالية في السوق الدولية حركية أكبر على صعيد الاتصالات. وخلال لفرة ١٩٨٩ - ١٩٩٣ ازدادت تدفقات الاستثمارات الأجنبية وبلغت عام ١٩٩٥ حوالي ٣١٥ مليار دولار، وتمت هذه الاستثمارات بمعدل ١٢,٧ سنوياً خلال الأعوام ١٩٩١ - ١٩٩٤. ونتيجة لتعاظم كتلة رأس المال على الصعيد العالمي فإن الدول ستكون في وضع حرج في ضبط سعر الفائدة وفي اتخاذ إجراءات على صعيد النظام المالي والمصرفي. وقد وجهت الاستثمارات إلى عدد محدود من دول جنوب شرقي آسيا المصنعة حديثاً. مثلما نشهد في السوق المالية العالمية عولمة وتعاظماً خارج أي نطاق للرقابة مما ينبئ بعدم التناسب بين حجمها وحجم الإنتاج والتبادل المادي ويمكن أن يمهّد إلى قيام أزمة تنهد السوق المالية العالمية.

بالنسبة للشركات المتعدية الجنسية، فإنها تتوزع بشكل أساس على الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا واليابان، وتسيطر المئة شركة الأكبر بينها على ما يقارب ٣٣٪ من رصيد التراكم العالمي للاستثمار الأجنبي المباشر في العالم خلال الفترة (١٩٩٠ - ١٩٩٤) وتبلغ مبيعات فروعها من الإلكترونيات ٨٠٪ من إجمالي مبيعات هذه الصناعة. وتمثل ٢٢ شركة أمريكية المراتب



الأولى بين الثة. ويعمل في الثة شركة الأكبر حوالي ١٦٪ من عمال الشركات، بينهم ١٤,٦ في فروعها في الدول النامية. وقد حققت هذه الشركات الثة خلال السنوات ١٩٩٠ - ١٩٩٤ زيادة في إنتاجية العمل تقدر بما يعادل ٣٠٪ وقد سيطرت هذه الشركات على ثلثي التجارة الدولية للسلع والخدمات. وشكلت المبادلات الداخلية بينها حوالي ٣٣٪ من التجارة الدولية. ومحتفظ هذه الشركات بدور أساس في موطنها الأصلي. وهي تحقق ٧٠ إلى ٧٥٪ من القيمة المضافة الناشئة عن نشاطها في بلدانها. ولقد أكسبت الثورة العلمية التكنولوجية الحديثة الشركات متعددة الجنسية قوة إضافية. ويتبين أن الشركات الكبرى التي يعمل فيها أكثر من ١٠٠٠ عامل في الدول الرأسمالية المتقدمة كانت مسؤولة عن ٨٠٪ من جملة الإنفاق على البحث والتطوير. ومحتل الشركات متعددة الجنسية المكانة الأساس في هذا الإنفاق (الأمريكي - الياباني - الألماني) ولم تتعد حصة الدول النامية من هذا الإنفاق ٠,٥٪ خلال الثمانينات. وقد أوجدت الشركات متعددة الجنسية شكلاً جديداً للتصنيع ينسجم بالاستقرار عموماً، وقد منحت هذه الشركات قدراً أكبر من حرية الانتقال حسب مصالحها. وليس ثمة ضوابط قانونية ملزمة، حيث تنهرب هذه الشركات من أية رقابة أو إشراف دوليين. وقد حدثت خلال السنوات الأخيرة حوادث عديدة تشكل انتهاكاً لقواعد العمل وحقوق الإنسان. وبقيت هذه الشركات خارج المسائلة. وهي تعمل بالتنسيق مع مؤسسات دولية على إتاحة التحلي بضوابط سوق العمل وإلغاء تدخل الدولة الرقابي أو الإشرافي. وقد استخدمت هذه الشركات المؤسسات الدولية للدخول إلى الدول النامية، ووجهت براجع هذه المؤسسات وفن مصالحها واستراتيجيتها.

إن هذه الشركات تقوم بدور أساس في عملية العولمة ومن خلال الاستثمار الأجنبي وتنظيم العملية الإنتاجية دولياً، وإشاعة ثقافة استهلاكية



موحدة على صعيد العالم والسيطرة على مجال الإعلان والاتصالات والإعلام،  
وتمثل الشركات الأمريكية عابرة القومية المكانة الحاسمة في هذا المجال. وقد  
باءت محاولة الأوروبيين في التصدي لهذه العولمة الأمريكية للثقافة بالفشل  
لحد الآن، وتتضاعف مخاطر هذه العولمة للشعوب الفقيرة والدول النامية،  
بتهميش الثقافات وزرع التناقضات والصراعات الداخلية فيها نتيجة زيادة  
التفاوت الاجتماعي داخلها وانتماء فئات اجتماعية لا تتجاوز ١٥٪ من السكان  
إلى هذه العولمة.

#### \* طبيعة دور المؤسسات الدولية، صندوق النقد والبنك الدوليين؟

\*\* كذلك يتضاعف دور عمل المؤسسات الدولية، وهي العنصر الرئيس  
الحاسم في النظام الاقتصادي العالمي، مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي  
والغات، أنها تترجم أيديولوجيا الليبرالية من خلال الأسس التي اعتمدتها  
للنظام النقدي الدولي والسياسات المالية والاقتصادية والتجارية. وهي سلطة  
دولية للتشاور وسلطة معنوية، وتمتلك حق إنشاء القواعد والضوابط وفرضها  
على الدول.

ولقد تنامي دور صندوق النقد الدولي وطور مبدأ المشروعية في حقوق  
السحب ليفرض رقابة على اقتصادات الدول الأعضاء في حال العجز الكبير  
في ميزان المدفوعات، وعلى الفرار نفسه فعل البنك الدولي. وعلى أثر صدور  
قرارات مجلس الإدارة (العام ١٩٧٩) وتوسيع التعاون بين الصندوق والبنك،  
حدث التطور الأهم في صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. ومنحت أزمة  
الديونية في الثمانينيات، البنك الدولي وصندوق النقد الدولي الفرصة المواتية  
لتطبيق برامج التكيف الهيكلي، التي بلغت ثلث إجمالي قروض البنك  
الدولي. وهي تمثل ١٢٪ بالنسبة لقروض الصندوق. والبنك مدعو إلى  
الاهتمام بشكل أكبر بتنظيم مجمل الوظائف العامة، وبإجراء تحديث في مجال  
تشريعات العمل والاستثمار والضريبة، وبشكل عام الاهتمام بالمنافع الملائم

للنشاط التجاري. وفي الاجتماع الخاص بالبنك والصندوق في بانكوك ١٩٩١ صرح لندل ميلر باسم البنك، بأنه يشعر بالقلق إزاء الإنفاق العسكري. ودعا إلى أن تكون هذه المسألة جانباً من جوانب الإدارة الشاملة). فالبنك والصندوق ينتقلان من مرحلة التنسيق إلى مرحلة رسم التوجهات وفرصه الإجراءات. وبعد توقيع اتفاقية الغات عام ١٩٩٤ وإنشاء منظمة التجارة العالمية، دخل النظام الاقتصادي العالمي مرحلة جديدة في تطوره، يتحقق فيها انسجام شامل بين منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي. وهذه المؤسسات الثلاث هي القيادة المركزية للنظام الاقتصادي العالمي. وهناك منظمات دولية أخرى ذات تأثير مثل منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية، نادي روما، ملتقى دافوس، وعشرات المؤسسات البحثية التي قامت بنشر أيديولوجيا موحدة تمارس تأثيراً في صانعي القرارات.

#### ماهي الانعكسات على البلدان النامية؟

\* تشكل الدول النامية ٨٠٪ من مجموع سكان العالم و٢١,٧٣٪ من الناتج المحلي الإجمالي العالمي (١٩٩٣). عدد محدود من الدول النامية يحق النسبة العظمى من هذا الناتج. فحصة الفرد من الناتج المحلي الإجمالي تبلغ ٢٢ ألف دولار سنوياً في بعضها و٤٢ دولاراً سنوياً في دول أخرى. وضالة مساهمة البلدان النامية في الإنتاج العالمي يمثل في تراجع حصة المواد الأولية في التجارة العالمية من ٣٥٪ سنة ١٩٦٣ إلى ١٥٪ سنة ١٩٩٢ وفي تراجع أسعار الصادرات الرئيسية.. وتراجع أسعار الصادرات من المواد الغذائية والمشروبات بأكثر من ٤٧٪ بين ١٩٨٠-١٩٩٠.

يزداد تهميش البلدان النامية (...) بلغت ديون الدول النامية ١٥٣٤ مليار دولار عام ١٩٩٣، وألزمت أغليبيتها تحت وطأة مديونيتها بتنفيذ برامج للتكيف الهيكلي. وارتفع نشاطها القومي الداخلي توفيراً للمنافع الملازم للنشاط التجاري. إن اتساع الفقر في البلدان النامية توافر مع تراجع حصة

الفرد من الغذاء مما يعني تدنى المستوى الصحي وتراجع انتشار الأمراض  
بخاصة بين الأطفال ..

في هذه الوضعية من العولة لا تملك الدول النامية القدرة على  
التحرك، وخاصة بعد غياب العسكر الاشتراكي، والتراجع في حركة التحرر  
الوطني. وتجد الدول النامية نفسها مدفوعة إلى الانضمام إلى هذه العولة  
بفعل تبعيتها وضعف قدرتها التفاوضية. وتترك لتواجه مصيرها في التفكك  
والأمراض والجماعات. إن الشكل المطروح هو عولة ٢٠٪ من سكان العالم  
وتفويض وتهميش ٨٠٪ من السكان. ويصبح مفهوم النظام العالمي مفهوم  
هيمنة وسيطرة .

إن المسار العالمي للعولة يتجه إلى زيادة التركيز والتمركز على الصعيد  
العالمي. فالدول الأكثر تصنيعاً تستأثر بالثروة وهي تنتج أكثر من ٧٥٪ من  
الإنتاج العلمي العالمي ومسؤولة عن ٩٠٪ من براءات الاختراع المطروحة  
سنوياً. في السنوات الأخيرة سيطرت أكبر خمسة احتكارات على أكثر من  
نصف السوق العالمية، طيران، كهرباء، الكترون، مكونات الكترونية، اتصالات  
... الخ، ونتيجة لهذا التركيز نشأ تناقضان: الأول بين الدول المصنعة الفنية من  
جهة، وبين الدول النامية بشكل عام، حيث تستحوذ الأولى على الثروات  
وتتحمل الثانية نتيجة ذلك. والتناقض الثاني هو تناقض نزعة الهيمنة  
الأمريكية إزاء شركائها .

إن الصراع على القمة والحروب التجارية بين أطراف الثلاثي تؤكد  
الطابع القومي لرأس المال، مما يؤدي إلى تفجير النظام الرأسمالي العالمي، ذي  
القطب الواحد كما تريد الولايات المتحدة الأمريكية. كما سندفع أزمة  
البلدان النامية (بطالة، فقر، تهميش) إلى التصدي لهذا النظام والمحد من  
سيطرته على مصائرنا .

ففي الوقت الذي تتوفر فيه الثروة في أيدي حفنة صغيرة على المستوى العالمي فإن النسبة الأقل، التي لا تتجاوز ١٪ من سكان الدول الرأسمالية المتقدمة تستأثر بالحصة الأكبر من الدخل والثروة في بلدانها. فقد تراجعت دخول العاملين وازدادت ثروات الفئات الأغنى. ويعيش ١٥٪ من سكان الاتحاد الأوروبي في مستوى الفقر كما يعيش ثلث سكان البلدان النامية دون خط الفقر.

إن ازدياد التفاوت واتساع دائرة الفقر يسببان عدم الاستقرار وارتفاع التناقض بين العمل ورأس المال. ولهذا ما سيدفع إلى فرصه ضوابط وقيود على حركة رأس المال. وجاءت الانتخابات الفرنسية والبريطانية لتؤكد هذا الاتجاه.

تنامي خلال العقدين الأخيرين الاتجاه نحو الاستيلاء والدمج، وخلال الأعوام ١٩٨٦-١٩٩٦ ازداد هذا الاتجاه بمعدل ١٥٪ سنوياً. وفي عام ١٩٩٣ وحده تمت ٨٩٥ عملية دمج في قطاع الاتصالات في الاتحاد الأوروبي. وكانت عمليات الدمج والاستيلاء محرك الاستثمار الأجنبي في دول المثلث. فإلى أي مدى يمكنه أن يستمر التركيز؟ لقد تقاسمت خمس شركات كبرى أكثر من نصف السوق العالمية في القطاعات الأساس (الطيران، الفضاء، الإلكترونيات، الكهروباثيات، المكونات الإلكترونية والسوفت وير). وهذا الاتجاه المتزايد للمركز يمتد مع العقلانية الاقتصادية ويزيد التفاوت الاجتماعي والإحساس بالقهر بالنسبة للأغلبية العظمى من العاملين بأجر والوطنين.

أما بالنسبة إلى تنامي السوق المالية الدولية وأهميتها، فنكتفي بالإشارة إلى أن تحويلات عام ١٩٩٥ وحدها بلغت ١٣٠٠ مليار دولار يومياً، والتجارة الدولية ٤٣٠٠ مليار دولار عام ١٩٩٥. إن كتلة النقد العائمة جعلت منها سوقاً خاصة تتحكم بها الأمزجة وعدم الاستقرار، وكلما ازداد التباعد بين النقد وقانون القيمة الموضوعي تحول النقد إلى عامل تضخم وأزمة عيقة.

وما تنزال الدول العربية على أعتاب القرن الحادي والعشرين رهينة  
قسمة عمل دولية كولونيالية قديمة، كمنتج ومصدر للمواد الخام، مما أضعف  
قدرتها التفاوضية في قسمة العمل. وهي تتعرض للتهميش والتباعد في  
المواقف العربية تجاه التحولات الجارية عالمياً. ورغم وضوح المخاطر التي تتهدد  
مشروعها القومي وهويتها التاريخية والثقافية، فما زالت بعيدة عن التضامن  
فيما بينها. لقد تأثرت الاقتصادات العربية بحدة نتيجة تراجع أسعار النفط  
في أوائل الثمانينات، مما أدى إلى معدلات نمو سلبية خلال أعوام ١٩٨٠-  
١٩٩٠. وبلغت ديون الدول العربية (عدا العراق) حوالي ١٥٥,٦٧ مليار دولار  
سنة ١٩٩٤. ومنه جراء المديونية، صارت أغلبية الدول العربية تطبق أوائل  
التسعينات برامج التكيف الهيكلي، التي تنطوي على تقليص دور الدولة  
الاقتصادي، وفتح أسواقها للتجارة الدولية وإطلاق الحرية لرأس المال المحلي  
والأجنبي. وتفضي برامج التكيف الهيكلي إلى ضرورة بيع المؤسسات العامة،  
وهو هدف رئيس للعولمة. ولا نجد المشروعات المطروحة للبيع للقطاع الخاص  
(الخاصة) مثل قطاعات الاتصالات والطاقة والنقل، المستثمرة المحليين،  
القادرين على إدارتها وتطويرها، مما يؤدي إلى التخلي عن السيادة والإشراف  
على الاقتصاد المحليين، لصالح رأس المال العالمي، وإدماج هذه القطاعات في  
الإنتاج الرأسمالي المعولم.

إن تشكل النظام الاقتصادي العالمي يمر بمرحلة صراعية حادة، ولا ينزال  
لدى الدول النامية إمكانية جعل هذا النظام يحقق العدل والمساواة، ويقترح  
الباحث على العرب العمل في الاتجاهات التالية :

- ١- تعزيز دور الدولة التنموي، وأخذ مصالح أغلبية المواطنين بعين  
الاعتبار، وتطلعهم نحو الديمقراطية والعدالة الاجتماعية .
- ٢- الحد من نفوذ رأس المال الأجنبي، ووضع ضوابط لحركة رأس المال  
المحلي بما يخدم عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية في كل بلد عربي .



٣- تطوير التكامل والسير مجدية نحو تشكيل كتلة اقتصادية عربية ذات مشروع تنوي وحضاري مشترك .

٤- تنفيذ الاتفاقات العربية فيما يخص حرية تنقل العمالة والأفراد في ما بين الدول العربية .

إن العولمة تعمل على إضعاف دور الدول النامية، وتقوية دور كل من الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي واليابان. ولا بد من تشكيل مشروع عربي في مواجهة ما يُفرسه على الدول العربية، مشروع يطلق الحريات الديمقراطية ويحترم حقوق الإنسان وحياته الفردية والجماعية كشرط أولي لانطلاق هذا المشروع، مما يجنبنا الأخطار المحدقة بالهوية. إن الديمقراطية والتكامل والتنمية، عناصر لا غنى عنها في مواجهة النظام المعولم والحيولة دون الاندماج فيه. ولعل البحث المقدم من د. نبيل مرزوق يمثل تعبيراً واضحاً ومهماً عنه لهذا الاتجاه .

#### \* جلال أمين، العولمة وإخفاق دور الدولة القومية؟

\*\* في ندوة العرب والعولمة التي عقدت في كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٧، تحدث كذلك الدكتور جلال أمين أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية في القاهرة عن موضوع بعنوان (العولمة والدولة)، فذكر أن ظواهر جديدة ظهرت في الثلاثين سنة الأخيرة لصالح العولمة، أهمها، حدوث زيادة كبيرة في تنوع وتكثف السلع والخدمات ومجالات الاستثمار، ودخول تبادل المعلومات والأفكار والقيم إلى جانب تبادل السلع ورؤوس الأموال وهيمنة الشركات متعددة الجنسية في انتقال السلع ورأس المال والمعلومات وجعل العالم كله مسرحاً لعملياتها. وما يرغب جلال أمين في إبرازه، هو تغير دور الدولة في العولمة الراهنة .

فمنذ خمسة قرون شهدنا ظاهرة الدولة القومية في بدايات تشكل العولمة. وكما حلت الدولة القومية محل الإقطاعية، محل اليوم الشركات متعددة

الجنسيّة محل الدولة فعلياً، وإن ظلت الدولة قائمة صورياً. وئمة ما يتعلّق بالتقدم التكنيكسي الذي يحتمل مكانة حاسمة في العولة، كالترويج لبت المعلومات على شاشات التلفزيون والكومبيوتر، ولأفكار مسه نوع نهاية الأيديولوجيا ونهاية التاريخ والقرية العالّية. فهل صحيح أن نفوذ الدولة قد انخسر مع تغلب العولة؟ في نهيات الستينات صارت الأسوان الوطنية أضيق، ودخلت الدول الصناعية في تنافس جدي، وكان لهذا بداية عصر الشّركات متعدّدة الجنسيّة، التي تنطلق من السوق الوطنية الضيقة إلى العالم بأسره. وحلت الدولة التانتشرية والريقانية محل الدولة الكيترية. لم تحتف الدولة إذن، إنما طرأ تغير على وظائفها: تقليص دور الدولة الاقتصاري وضمان حُرّية التجارة، حُرّية تنقل رؤوس الأموال، تهديم الحواجز السابقة التي أقامتها الدولة في المرحلة السابقة. إن الشّركات متعدّدة الجنسيّة تتخطى حدود الدول وعلى العمال أن يقبلوا بارتفاع معدلات البطالة. فيما سبق كانت الدولة تقوم بدور فعال لإعادة توزيع الدخل وعليها الآن مع بزوغ نجم الشّركات متعدّدة الجنسيّة أن ترخي قبضتها شيئاً فشيئاً، وأن تقوم بتسليم وظائفها للشّركات الدولية، أو المتعدّية الجنسيّة ..

إن الشّركات متعدّدة الجنسيّة، التي ترفع الآن شعار العولة، تُضعف دور الدولة. وبين الذين يبشرون بالعولة من ينظر إلى التحرر من ربة الدولة القومية كعملية تحرر وخلّاص. إن العولة توفر مبدئياً سرعة النقل والواصلات وتقلع الحواجز أمام السلّع والأفكار والثّقافة. والأشياء التي تجري عولتها هي محتوى ملتبس لشكل العولة. فهل يمكننا أن نقبل بالعولة بالطريقة السهلة التي يجري بها الترويج لها؟ هل تعتبر عملية تجيد العولة والثّقانة والاستهلاك شيئاً سوى أيديولوجية صارخة في تعصّبها وضيق أفقها، وقلة تسامحها مع أية نظرة مخالفة؟

إن العولمة ليست محايدة بين الحضارات والثقافات، بل هي عولمة حضارة بعينها، وهي ليست حتمية كما يُروَّج لها. والقول بأن التقدم العلمي والتقانة حتميَّان، لا يلزمنا بقبول كل ما في الحضارة المسيطرة منه نتائج. ويمكن أن نتصور تقدماً في العلم والثقافة، دون تحقيق أقصى حد من الأرباح والسيطرة على الطبيعة واستغلال الفرد، كما تريد الرأسمالية الأمريكية. إن القول بأن العولمة عولمة حضارة توفرت لها منذ خمسة قرون من سيادة الرأسمالية، وسائل فرصه نفسها على الأمم الأخرى، يجعل فصل حركة العولمة عن الرأسمالية أمراً متعذراً، وما تطالبنا به الرأسمالية الأمريكية اليوم هو ترك أمورنا ترتب من قبل الشركات متعددة الجنسية ومتعدية الجنسية. لكنه المفروض أن نتابع مقاومة العولمة، دون الاعتماد على أمور تمت عولمتها وأن نظل لهذه المقاومة رمزاً للدفاع عن الاستقلال الوطني والتكامل الاقتصادي العربي والتنمية المستقلة والتحرر من التبعية للسوق العولمة وعن الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية .

ختاماً، لقد انطوت أبحاث كل من محمد الأطرس، نبيل مرزوق، مفيد حلي، جلال أمين، رفيف فياض وإسماعيل صبري عبد الله، على تنبيه كبير من أخطار العولمة، واعتبارها إعادة واستمراراً لهيمنة الغرب الرأسمالي على العالم. في حين كانت أبحاث الأساتذة السيد يسين وصادق جلال العظم وبول سالم، تسعى بأشكال مختلفة إلى ضرب من التكيف مع العولمة والقوى الداعمة لها، وإلى التأكيد على عدم قدرة المعارضين للعولمة على مواجهة تيارها. لكنه النتيجة تدل على أن العولمة في المناقشات النظرية الدائرة، قد ألحقت بها هزيمة كبيرة .

محمود أمين العالم

## النهضة الثالثة\*

محمود أمين العالم، مفكر وناقد مصري معروف. مثّل تيار اليسار في الثقافة المصرية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي. له عشرات من الأبحاث والكتابات النقدية في حقول المعرفة المختلفة: الأدب والسياسة والفلسفة ..

---

\* نشر هذا الحوار في صحيفة (الكفاح العربي ١٢ / ٦ / ١٩٩٨) بيروت .





\* بحري الحديث عن نهضة عربية ثالثة، كمشروع، كبديل عن حالة التمدي والتراجع، هل يعني ذلك إخفاق المشاريع النهضوية السابقة؟ كيف تقيّمون هذه المسألة من وجهة نظر تاريخية، الأسباب والنتائج، المقدمات والشروط، العوامل...؟

\*\* إن أولى النهضتين العربيتين، هي النهضة العربية الحديثة التي تَكَاد تجمع أغلب الدراسات والبحوث التاريخية والفكرية على التاريخ لها بين أواسط القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وتفسر نشأتها عادة بصدمة الحديثة، التي نجمت عن الحملة الفرنسية على مصر. هذه الحملة التي بدت أنها لم تكن مجرد صدمة عسكرية فقط، بل أيضاً صدمة حضارية شاملة. فبالرغم من تفهقر الحملة عسكرياً وسياسياً، إلا أنها خلفت آثاراً وبصمات حضارية عميقة في مصر، ولم تكن دولة محمد علي بتنظيماتها ومؤسساتها السياسية والعسكرية والثقافية والاقتصادية إلا النتيجة المباشرة والاستمرار العملي لها. هذه الدولة التي اتبعت نهج التحديث حسب الطريقة الفرنسية خاصة والأوروبية عامة ..

ولكن، هل نفهم من هذا، أن هذه النهضة كانت مجرد صدى لعوامل خارجية، ولم تنبع من الشروط الذاتية والعوامل الداخلية للواقع المصري؟ لقد تحققت في الواقع خطوات نهضوية محدثية في الإدارة والتعليم والاقتصاد والجيش، بيد أنها كانت مفروضة من الخارج، من الأعلى. وكانت تجسيدا للطموحات السلطوية والتطلعات التوسعية لحكم محمد علي، واعتقد أنها تحققت على حساب إمكانية قيام نهضة أخرى جينية كانت تنمو اقتصادياً ومجتمعياً خلال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر في مصر

وبلاد الشام بمستوى أو بآخر. كانت نهضة جنينية ذات جذور تراثية ومُجتمعية وعلاقات اقتصادية متنامية تتسم بالطابع الرأسمالي التجاري، وتمتد من المستوى الداخلي إلى المستوى الخارجي الدولي في منطقة البحر المتوسط، كما كانت تتسم بتوجهات ثقافية كانت تنامي فيها طابع الاستنارة العقلية. لقد أشارت بعض الدراسات التاريخية، التي نمت في تلك الحقبة مؤخرًا، إلى إرغاصات هذه النهضة الجنينية ومن تلك الدراسات، لأندريه ريمون، بيترغران، عبد الرحمن عبد الرحيم، نللي حنا. وتحدث الأخيرة عن مظاهر التغيير والتطور التي حدثت في الاقتصاد المصري في القرن التاسع عشر وجذورها في القرن الثامن عشر على المستوى المحلي المصري والإقليمي الدولي وتعرضه للنشاط الثقافي والفكري والصراع بين الاتجاه العقلاني التجريبي والاتجاه الأصولي القياسي، بين أهل الحديث وأهل الكلام من علماء ذلك العصر. الخلاصة، أنه كانت هناك جذور متنامية في الاقتصاد والثقافة قبل الحملة الفرنسية، التي لم تكن بعنًا لحياة فيها - كما تقول نللي - وإنما كانت تعويقًا لها ولتطورها الذاتي. وهذا يعني أنه ما كان للنهضة التي تحققت في مرحلة محمد علي أن تنجح بسبب ما خلفته الحملة الفرنسية من تحديث وآثار حضارية، أو استخلاص محمد علي لبعض الخبرات الغربية، ما لم تكن هناك مقدمات نهضوية جنينية، اقتصادية واجتماعية وثقافية، تأسست عليها هذه النهضة.

إذاً، يمكن القول إن هذه النهضة لم تنشأ كتنية ذاتية تسيطر على الشروط الموضوعية لواقعها، وإنما تحققت في شكل توفيق ملبس، تجمع بين نموذج غربي مفروض من الأعلى وبين نهضة جنينية داخلية، مجرّدة ذات جذور تاريخية تراثية. سرعان ما فرضت عليها الرأسمالية العالية منذ عام ١٨٤٠ حدوداً لتقدمها وامتدادها، حتى تحولت بعد موت محمد علي إلى تبعية مباشرة للنسب الرأسمالي، الذي امتد وتعمق في عهد أخلافه، وحتى نهاية

حكم أسرة محمد علي بقيام ثورة يوليو ١٩٥٢، وبداية النهوض القومي في الأربعينيات والخمسينيات.

\* ما الذي يمكن قوله عن النهضة الثانية بالاعتبارات السابقة، وعه أهم تياراتها الفكرية والسياسية؟

\*\* لقد برزت هذه النهضة الثانية في ظروف ومناخات عالية جديدة، مختلفة عن أوضاع النهضة الأولى، أبرزها ظهور الاتحاد السوفياتي والكتلة الاشتراكية كقوة سياسية واجتماعية واقتصادية وعسكرية وأيديولوجية في مواجهة النظام الرأسمالي العالمي وخاصة بعد الانتصار على الفاشية والنازية. ثانياً، استطاعت الحركة الصهيونية إقامة دولة استيطانية على أرض فلسطين وعلى حساب شعوبها كامتداد للنظام العالمي. ثالثاً، تطورت مختلف البلدان العربية بمستوى أو بآخر خلال الحرب العالمية الثانية، في ظروف نضالات شعوبها ضد الاستعمار والسيطرة الغربية. فضلاً عن بروز الظاهرة النفطية. ويمكن القول، إن هذه النهضة الثانية، التي كانت محملة بأهداف وتطلعات النهضة الأولى المجهضة، كانت امتداداً وتطويراً مجتبعياً عبقاً للنهضة السابقة، في مواجهة الظاهر التحديثية والحدائية الرأسمالية المفروضة من أعلى في إطار من الاحتلال العسكري والتبعية السياسية والاقتصادية للغرب الرأسمالي. ومجّلت بداية في مظاهر المقاومة والمواجهة السياسية والشعبية، وعبر المؤتمرات القومية والانتفاضات والتبركات السياسية والاجتماعية، التي استطاعت أن تحقق بعض الإنجازات على صعيد الاستقلال السياسي والتنمية... الخ .

لقد تبلورت وسادت في هذه المرحلة بعض التوجهات السياسية والفكرية الأيديولوجية، التي عبرت عن ردود فعل إزاء الواقع السائد، وتمثلت في التوجه الديني، التوجه القومي، التوجه الليبرالي والتوجه العلماني. وكان التوجه الديني تعبيراً عن بديل أصولي سلفي، يسعى لإحياء ونشر الدعوة

الإسلامية وقيمتها في مواجهة التحديث الأوروبي المفروص. أما التوجه القومي فكان يسعى إلى تأكيد الهوية القومية وخصوصيتها الثقافية في مواجهة التبعية والسيطرة. وتقبلت الليبرالية التحديث الغربي وتعاملت معه مع الحفاظ على هامش من الاستقلال الذاتي. وحاولت العلمانية بتياراتها المختلفة تمثل الحدائق الأوروبية في جانبها العلمي والعقلاني، وتبنيها في خصوصية الواقع العربي. واتسمت هذه التوجهات الفكرية عموماً بنسب مختلفة من التوفيقية والالتباس في صياغاتها النظرية وممارساتها العملية، ولم تخرج من إطار رد الفعل إلى تحقيق الفعل التغييري النهضوي الجذري. وأسهم التيار القومي بصورة أساسية في هذه النهضة، بتجلياته المختلفة، دون أن تغفل أثر ودور التيارات الأخرى والتوجهات العلمانية واليسارية. وفي تقديرنا أن الناصرية كانت الوجه الأبرز لهذه الحركة النهضة القومية الناشئة.

تنبغي الإشارة هنا، إلى أمر مميز في هذه المرحلة، ومثل بارتفاع الوعي الشعبي المعادي للاستعمار على المستوى العربي عامة. هذا الوعي الذي أخذ ينبو في اتجاه رؤية اشتراكية أخذت تسعى إلى اكتشاف خصوصية عربية لها من الناحيتين النظرية والتطبيقية. كذلك تميزت بالتوجهات الوجودية وتوجت بالوحدة التي ما لبثت أن انهارت بعد فترة بين سورية ومصر. لقد كانت فترة الخمسينيات والستينيات هي المرحلة الزمنية التي شهدت صعود هذه النهضة العربية الثانية، كما شهدت بداية انهيارها كذلك..

أما النهضة الثانية وخلافاً للأولى، التي كانت نتيجة الصدمة الحضارية- الحدائق للرأسمالية الأوروبية، أي نتيجة للعامل الخارجي في تشكيلها الفوقي غير النابع من الذاتية المجتمعية، كانت ثمرة مخاضات فكرية ونضالية مجتمعية داخلية، وامتداداً للطموحات والتطلعات القومية والاجتماعية للنهضة الأولى، إلا أنها في الواقع تحققت علوياً كذلك بفعل عسكري من الأعلى، انقلابي في الغالب. وعلى نحو خاص في التجربة الناصرية بمصر. وليس من العسير



بالمشاركة الشعبية وإن تحققت كتعبير عن المصالح الشعبية التاريخية. وقد استمر هذا الطابع القومي، السلطوي، لهذه النهضة الثانية في تجلياتها القطرية المختلفة، مما أضفى عليها طابعاً يتسم بالوصايا القومية على الجماهير، وأضعفت المشاركة الديمقراطية الفعالة لها، وللقوى المنتجة البدعة الأخرى في تعيين جذورها القومية. فضلاً عن ذلك فإن هذه النهضة الثانية قد غلب عليها طابع الفكر القومي التالي المجرد الذي لا يتبين ولا يعترف ما بين البلاد العربية من تفاوت واختلاف في الخصائص الذاتية، الجغرافية والسياسية، والثقافية. الخ، ناهيك عن التباين الشديد في الثروة وفي مستويات المعيشة. إلى جانب هذا، فقد ورتت لهذه النهضة الطابع التوفيقي الملتبس للنهضة الأولى، سواء من حيث الممارسة السياسية المحلية أو القومية، أو الدولية، أو من حيث بنية المشروعات العسكرية والاقتصادية، أو التوجهات الفكرية، القومية. مما أدى أيضاً إلى عدم الحسم الفكري والموقف في كثير من القضايا الأساسية. لهذا يمكن القول، إن النهضة الثانية قد تحللت وهزمت من داخلها أكثر مما هزمت بسبب التحديات أو التوسع الرأسمالي والصهيوني من خارجها. إن هزيمة عام ١٩٦٧ كانت نتيجة لهشاشة البنية الداخلية الجماعية والقومية، أكثر منها نتيجة للعدوان الإسرائيلي والتواطؤ الأمريكي معه.

• هل يمكن إدماج الطالب والمقاصد التاريخية للمشروعين النهضويين السابقين، بالتجربة الثلاثة الممكنة، وعلى أي نحو، ما هي الطلب التي لم تنزل معلقة وصالة للأخيرة، على اعتبار أن المشاريع الثلاثة تشكل سيرة تاريخية واحدة؟ التس الثاني لهذا السؤال: هو كيف يمكننا أن نفهم ومن ثم نحدد الإمكانيات المادية والعنوية للنهضة الثلاثة؟؟

\*\* لا شك في أننا نعيش اليوم ضمن إطار وضع عالمي مختلف تماماً عن الأوضاع التي قامت فيها النهضة الأولى والنهضة الثانية. وضع جديد اختفى



فيه النظام الاشتراكيّ العالميّ وانفرد فيه النظام الرأسماليّ (القطب الأحادي) بالتنافس والاستغلال والتوسع الشّامل في أرجاء المعمورة. فافترضنا نمطه الاقتصاديّ الخاصّ عالمياً، ناهيك عن سعيه إلى تنميط العالم سياسياً واقتصادياً وثقافياً لمصلحته، يساعده إلى ذلك امتلاكه وسيطرته على الاكتشافات العلميّة والتكنولوجيا الجديدة، ومخاصّة في مجالات العلوم والاتصالات، وهذا ما يسمى بالاصطلاح المعاصر بالعولمة. التي تهدف إلى الهيمنة الاقتصاديّة والثقافيّة عبر طمس الهويّات القوميّة والخصوصيّات الثقافيّة لشعوب العالم، واستتباعها استتباعاً كاملاً لقوى الهيمنة الرأسماليّة. وهنا يبرز أهمية الموقف من هذه الهيمنة العولمة مقدماً على البحث في النهضة العربيّة الثالثة .

إن هذه العولمة هي ظاهرة تاريخيّة موضوعيّة لا سبيل إلى إنكارها أو تجاهلها، أو حتى الاكتفاء بإدانتها، بالرغم ما تتسم به من شراسة وبربريّة. إنها تمثّل مرحلة جديدة زاخرة بالتناقضات والصراعات في تطور الحضارة، مما يبرز أهمية التصدي لظاهرة الاستقطاب والهيمنة فيها، والنضال من أجل دعم المشروع الدوليّة، وكفالة حق كل شعوب العالم في اختيار طريقها الخاصّ في التنمية المستقلّة. وأيضاً ديمقراطية العلاقات الدوليّة على أساس من السلام والتكافؤ والتنوع في إطار وحدة حضاريّة، أي دعم الهويّات القوميّة والخصوصيّات الثقافيّة في إطار الوحدة الحضاريّة الإنسانيّة الشّاملة .

هنا ينشأ السؤال حول الإمكانيّات التي تدفع بوحدة الأمة العربيّة لتصبح كياناً متقدماً فاعلاً ومشاركاً في صياغة ركائز السلام والديمقراطيّة والتّقدّم والتّفتح الإنسانيّ الشّامل. هذا السؤال هو في نفس الوقت سؤال حول النهضة العربيّة الثالثة. إن انهيار النهضة الثانية وخاصّة بعد هزيمة ١٩٦٧ وانهيار المشروع الناصري، الذي كان مركز الثقل في هذا المشروع النهضوي، دخل العالم العربيّ في أزمة عامّة. فقد تكرست الاتجاهات القطريّة سياسياً واقتصادياً، وتعمقت تبعيّة البلدان العربيّة للدول الرأسماليّة

الكبرى، وخضوع اقتصادياتها للبنك الدولي وصندوق النقد وغيرها من المؤسسات الرأسمالية، وتراجعت التنمية جراء ذلك وسادت قوانين الانفتاح واقتصاد السوق. وتفاقت معها ظاهرة القمع السياسي والكبت الفكري، وتضاءل الهمام الديمقراطي والعقلاني، وتفشيت التمرعات التوفيقية والبراغماتية والنفعية وانتشرت معها مختلف المظاهر الاستهلاكية والتمرعات الفردية. وهنا برزت وانتشرت الاتجاهات الدينية الأصولية في بعض البلاد العربية إلى حد الإرهاب السلع والقتل. وفي الوقت الذي ثارت فيه إسرائيل في نزعتها العداونية وعنجهيتها العسكرية بالتواطؤ مع الولايات المتحدة الأمريكية، انتشرت دعوات التطبيع لدى معظم الأنظمة العربية، وغيرها من الدعوات كالشرق الأوسطية التي كان الهدف منها هو تقوية المشروع القومي العربي .

هذه المناخات التي تثير عموماً الإحساس السلبي بالإحباط والعجز، تستفز في ذات الوقت الفكر والشعور الأخلاقي والوطني والإنساني للتصدي لها والعمل على تجاوزها. وهكذا نصل إلى الشئ الثاني من السؤال المقل . . . .

**\* ما هي إمكانيات الانتقال من الحالة السلبية هذه إلى نهضة جديدة تالئة؟**

**\*\* في تقديري أن إمكانيات هذا الانتقال لا تتحقق فحسب، بالرغم من هذه التضاريس السلبية، بل بفضلها كذلك. ذلك أن سلبية هذه التضاريس هي التي تولد نقيضها الإيجابي فكراً وعملاً. إنها بالرغم من حالة التراجع والتقهقر توفر مستلزمات الانبعاث ثانية، فمن قلب الكوارث تخلق الحلول والإبداعات بشرط الوعي الموضوعي بقوانينها .**

انطلاقاً من سلبيات النّهضتين السابقتين وفي ضوء الخبرات النّهضوية السابقة ينبغي علينا أولاً، تجاوز مفهوم التغيير الفوقي من السلطة، والتركيز

على البناء من القاعدة من الأسفل ومن البنية المجتمعية القومية، باتجاه بناء الدولة العربية الديمقراطية المدنية الحديثة، وهذه الدعوة لا تعني البدء من الصفر والاستغناء عن خبرات ومطالب النهضتين السابقتين، بل من الضروري الاستفادة من الجهود البدعة السابقة التي ما تزال تشكل إرثاً غنياً .

تعميم وتعميق الرؤية العقلانية والعلمية والتاريخية والنقدية المتجددة في تناول مختلف قضايا الحياة، العملية والنظرية. ليس على المستوى النخبوي فقط بل في العمق المجتمعي في التعليم والإعلام والتثقيف عامة، والاستفادة من المنجزات التكنولوجية الحديثة، وضمان حرية البحث والفكر والرأي والعقائد ..

إن إشكالية النهضة ليست مجرد إشكالية ذهنية، وإنما هي مشكلة الواقع، من هنا فإن التغيير والبناء له يتم بالنقد العقلي وحده، رغم أهمية ذلك. وإنما يتم عبر الواقع، بالممارسة الفاعلة الواعية، القادرة على امتلاك قوانين هذا الواقع وتغييره. ولهذا تبرز أهمية السعي في حدود المرحلة الحالية، إلى وضع خطة تنمية شاملة، متكاملة الجوانب سياسياً واقتصادياً واجتماعياً معتمدة أساساً على القوى الذاتية، على مستوى كل قطر على حدة وعلى المستوى العربي العام .

ضرورة تعميم المشاريع الصناعية الكبرى، وخاصة في حقول الذرة والكهرباء، وفي حقول الصناعات البترولية في مختلف لبلد العربية. وفي يقيني أنه لا سبيل إلى هذه التنمية الذاتية إلا بالسيطرة العلمية والاجتماعية على قوانين الواقع، وذلك بالاشتراكية فكرياً ومنهجياً وعلى أساس المساهمة والمشاركة الشعبية الحرة، وفي ضوء خصوصية الواقع العربي .

ضرورة تغيير مفهوم الوحدة العربية السائد، والعمل العربي عامة. الذي غلب عليه وما تزال الرؤية الاندماجية، والطريق الصحيح والحقيقي للوحدة هو مراعاة واحترام التنوع وحرية الاختيار للخصوصيات الوطنية

للأنظمة والتشكيلات السياسية والأنماط التنموية المختلفة، داخل المجتمع العربي العام، وفي إطار اتحاد ديموقراطي للدول العربية، لامركزي .  
لا سبيل إلى التهرضة دون العامل الإنساني الفاعل، وأقصد هنا كتلة الجماهير العربية المنتجة التي تمثل النسيج الموضوعي والذاتي لواقع الأمة. وإطلاق حريتها ودفعها للمشاركة الفعالة والبدعة في تقرير خياراتها ومصائرهما في التهرضة الجديدة، وفي صياغة خياراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

في إطار العولة التي باتت واقعاً موضوعياً لا سبيل إلى تجاهلها وإنكارها. من هنا تنشأ أهمية الانفتاح بين كل القوى السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية، المناهضة للهيمنة التي تفرضها جبهة الدول الرأسمالية الكبرى، وفي مقدمتها الهيمنة الأمريكية والسعي إلى دعم المشروع الدولية وحسب كل شعوب العالم في اختيار طريقها التنموي الخاص واحترام تنوعها وخصوصيتها الثقافية وهوياتها القومية .

إن العمل الفكري الخلاص والعمل الجماعي للقوى المنتجة للجماهير العربية هما الرهان الأساسي لتحويل هذه الإمكانيات من حالة القوة إلى الواقع الفعلي، إلى التأسيس العملي للهرضة القادمة ..

\* بات الحديث يدور الآن حول تجديد الفكر الاشتراكي وتأصيله قومياً. فإلى أي مدى يمكن اعتبار مثل هذه القضية صحيحة، وذات جدوى؟

\*\* إن قضية التجديد هي جزء من إعادة النظر والمراجعة النقدية المستمرة، فالفكر الاشتراكي ليس أقتنواً ثابتاً ومطلقاً، إنه فكر مؤسس على أسريه، نظرية وممارسة عملية، بل تكاد تكون الممارسة العملية، التي هي سابقة على النظرية إلى حد ما، هي مصدر النظرية. الآن هناك تغييرات عديدة في العالم العربي خصوصاً، وفي العالم كله. ليس هذا فحسب، بل وهناك كذلك فشل لتجربة تنمية اشتراكية (الاتحاد السوفياتي السابق) إذا

في ضوء هذه التجربة الموضوعية على الماركسيّة، والفكر الماركسيّ الاشتراكيّ أن يعيد النّظر ليس في الأسس ولكن في تحقيقها في ظروف خاصّة هي خاصّة بالعالم العربيّ، وفي ظروف عامّة عالميّة تسودها العولة الآن .

إن فشل التجارب السّابقة كان فشل في الجانب التّنموي أساساً. التّنية في البلدان الاشتراكيّة، كانت تّنية فوقية، مفروضة من أعلى، على شكل وصاية من السّلطة... إلخ، إذا علينا الإقرار بهذا الفشل ودون تردد ودراسة أسباب هذا الفشل والواقع الجديد المتغير في العالم العربيّ، وفي العالم كله. وهذا ما يدفعنا بالضرورة إلى إعادة النّظر أو التّجديد، الذي هو مبدأ أساسيّ وجوهري في المنهج الماركسيّ. الماركسيّة تدعو إلى النقد بصورة دائمة، والماركسيّة فكر نقدي في الأساس. ومتلما يقرر فريدريك إنغلز أنه مع كل إنجاز على صعيد علوم الفيزياء والطبيعة على الماركسيّة أن تجدد نفسها وأن تعيد النّظر في آرائها. إن هذا التّجديد هو أمر طبيعيّ لأنه جزء من آليات ومنهج التّفكير الماركسيّ، ومنه صلب تفكيرها .

فما بالك، ونحن في العالم العربيّ الآن، وقد مرّت علينا أوضاع بالغة السوء أحياناً، وصلنا أيضاً إلى حالة سيئة جداً من التّردّي والتّشتت، حالة القطريّة، زيادة التّبعيّة، زيادة التّخلف...؟ هنالك تمزق عام في المجتمع وتفسّع، إلى جانب ذلك تزداد حدة المؤامرات الخارجيّة وشراستها، إذا فنحن بالضرورة في حاجة إلى التّجديد. والسؤال هو: كيف نواجه كل هذا من زاوية الفكر المادي الجدلي الماركسيّ؟ ويتم ذلك عبر تحليل الواقع المحليّ والعاليّ واتخاذ الموقف منه .



• ولكن لا تبدو دعوة تأصيل الاشتراكية بالاتجاه القومي غير جديدة كلياً، ثم لا تبدو متناقضة مع الدعوة الأومية للفكر الاشتراكي والطابع الكوني للأيديولوجية الماركسية؟

\*\* هذا الكلام غير دقيق.. هل كانت الحركة الاشتراكية في الماضي ضد الحركة القومية؟ عليهم بتجديد الفكر القومي، الفكر القومي المثالي. الحركة الاشتراكية كانت تدعو إلى الوحدة العربية وتدعو إليها على أسس علمية وموضوعية. تدعو إلى تجديد الفكر القومي على أسس علمية. إذا القضية ليست قضية تنازل عن الفكر ومبادئه الأومية بقدر ما هي تجديد للفكر حسب الظروف المستجدة والملبوسة ..

• معنى ذلك أن قضية التجديد في الفكر الاشتراكي هي دعوة زائفة؟  
\*\* ليس بالضرورة ..



سمير حسن

# العلم والتراث وتجديد الوعي\*

أستاذ جامعي وباحث في سوسيولوجيا المعرفة، له العديد من الدراسات والأبحاث في هذا الشأن. يشغل الآن منصب عمادة كلية الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة دمشق .

---

\* نشر هذا الحوار في (الكفاح العربي ١٨ / ٦ / ١٩٩٨) بيروت .



\* أحدثت التطورات المتسارعة في حقل الاتصالات والتقدم التقني عموماً، في هذا العصر، آثاراً عميقة وواسعة في الحياة الاجتماعية، وبالقدر نفسه خلفت أثراً في مستوى الوعي الجمعي وأنماط التفكير والسلوك. الوطء العربي بوصفه حقلاً واسعاً لتلقي مثل هذه التطورات ومنفعلاً بها بمستوى أو بآخر. كيف تنمظهر فيه تلك الآثار على مستوى الوعي والسلوك؟

\*\* لا شك في أهمية تأثير التطور التقني في الوعي. وأنا أبحث في هذه المسألة وأحاول أن أكتشف طبيعة استهلاكنا للمنتجات التقنية الغربية عموماً وأثرها في قيمنا ومفاهيمنا وسلوكنا. ولا يقتصر الأمر على التقنيات بل على نمط استهلاك البضاعة الغربية عموماً، فلهمذه مصاحبات قيمية وسلوكية تزيد في تغريب أنماط حياتنا، وهي تخلف آثاراً غير مباشرة على الوعي الفردي والمجتمعي .

بتعبير آخر، إن المواطنين في المجتمعات العربية، الذين لا يزالون خاضعين لأنماط الوعي الأسطوري والقيمي عموماً، تبرز لهمذه الآثار غير المباشرة على وعيهم من جراء استخدامهم لوسائل التقنية والبضاعة الغربية عموماً. فمثلاً تكنولوجيا الإعلام تعرضهم على الناس يومياً قيماً وأنماط سلوك متنوعة، غربية الطابع والمصدر، فتدفعهم بعيداً عن الانغلاق على منظومتهم الثقافية الثابتة والسلفية، فتظهر لديهم أنماط جديدة من السلوك واتجاهات وآراء نوعية، أخلاقية فكرية، سياسية، فلسفية. وهذا يؤثر من دون شك في الوعي المتوارث والمشارك بين البشر. وأنا أتمحدث هنا بهدف الإلحاح إلى نتائجها على الصعيد المستقبلي، أي بمعنى ما، معرفة المنحى الذي تتجه إليه منظومتنا القيمية والسلوكية، وهو الآن منحى تغريبي طالما بقي تكنولوجيا واستهلاكاً تابعاً للغرب .

\* فيما مضى كان العامل البنيوي، الاقتصادي، الاجتماعي، يبدو الأكثر حسماً في تطور أفكار الناس وفي أفق رؤيتهم. الآن يبرز خلل نوعي في العلاقة بين



تطور الوعي وأنماط التفكير من جهة وبين التحولات البنيوية الاجتماعية،  
لمصلحة بروز العامل التكنولوجي وتطوره. كيف ننظرون إلى طبيعة العلاقة  
هذه، وخصوصاً على صعيد المجتمعات العربية؟

**\*\*** هنا لا بد من توضيح مسألة تبدو مهمة في أن التحولات والتطورات  
في البنى الاجتماعية والاقتصادية وفي حقول التكنولوجيا والعلم عموماً، تسبب  
التغيير والتحول في مجال الفكر والوعي والثقافة، الذي يبدو كنتيجة مترتبة على  
تلك التغييرات والتطورات، ويلاحظ هذا على صعيد المجتمعات العربية. فعلى  
الرغم من الاستخدام المتعاظم فيها لأحدث أنواع التكنولوجيا، تبدو هناك  
فجوة عميقة بين أنماط التفكير وأسكاله، التي يمكنها أن ترافق استخدام هذه  
التكنولوجيا وبين التكنولوجيا ذاتها، وما يميز هذه العلاقة هو أننا نتعاطى مع  
التكنولوجيا بعقلية الاستهلاك وليس بعقلية الإنتاج. فقد استحضرتنا الطائرة  
والكمبيوتر والهاتف النقال ولكننا لم نستحضر العقل العلمي الذي أنتجها .

إن شيوع التكنولوجيا واستخدامها لا يعنيان بالضرورة وجود عقلية علمية أو  
ذهنية تتواءم وتنسجم مع استخدام تلك المنجزات على الأقل ليس هناك  
تزام بين الأمرين. وهذه المسألة يدل عليها علماء اجتماع المعرفة تحت اسم  
الهوة الثقافية أي الهوة ما بين البنى الاجتماعية والاقتصادية وبين تخلف الفكر  
والوعي السائد فيه .

**\*** يحتشد الواقع العربي بأنماط السلوك والاتجاهات القسرية المتوارثة،  
والضوابط الرمزية الأخلاقية والبنى الميتولوجية، وكذلك بالأنسان الثقافية  
والمعرفية. ومعلوم لديكم أن السلع والمنتجات التي نقتنيها نستهلكها لا  
بصفاتها منتوجات مادية فحسب، وإنما أيضاً بصفاتها حوامل ثقافية مؤثرة وفاعلة.  
كيف ننظرون إلى العلاقة بين هذا الواند الذي - الثقافي من جهة وبين ثبات  
القيم في هذا الواقع؟

**\*\* لهذا السؤال مهم حقيقة، لأن هذا الوافد الذي تتعاطى معه بالرغم منا، هو فعلاً كذلك يتسم بالضرورة والوضوعية. وأعني إننا عندما نستهلك السلع والبضائع التي وجدت في سيات اجتماعي ثقافي مختلف، نحن لا نستهلكها بصفقتها سلعة مادية فحسب، وإنما نستهلك معها القيم وأنماط التفكير والسلوك، التي ترتبط باستخدام مثل هذه السلع. والحقيقة أن القيم غير ثابتة في هذا الواقع، ولكنها تتغير بالاتجاه غير المستحب، ربما تجاه المزيد من الانغماس في الاستهلاك، وفي الابتعاد عن النموذج الأصيل، الخاص، الديني أو المذهبي التالي... الخ، الذي تعودنا الثقة به والاعتزاز. وفي العادة نحن نكتفي بالدعوة إلى التمسك به بدعوى التراث والأصالة والخصوصية، الهوية... الخ، من دون العمل في الميدان الفاعل، ميدان التحولات الاقتصادية والسياسية وميدان العقل العلمي الفاعل والنتج.**

من هنا صار المطلوب الآن الإسراع في عملية تحريك الفكر من سباته، واستنفار العقلية العامة في المجتمع العربي كي تصبح قادرة على تمثيل واستيعاب المنجزات العلمية المستخدمة فعلاً، وكي تكون قادرة على التعاطي والاختيار المناسب. ونحن لا نستطيع أن نختار في موقع المستهلك فقط، لأن الأشياء والمتوجات ومعها نماذج التنمية والسياسة أخذت تفرض علينا منذ بداية الاحتكاك بالغرب، وحتى السيطرة والهيمنة الأمريكية الراهنة، ولحد الآن بقينا منفصلين بالأحداث والتاريخ أكثر منا فاعلين.

إن هذه المهمة هي مهمة القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة الحقيقية في التغيير، التي تبدو اليوم غائبة أو مغيبة إلى حد ما، وعلى المثقفين العرب أن يتابعوا بقوة أكبر من السابق طرق أفكار التنوير والتحديث والعقلانية، في مواجهة دعوات التقوقع والتشردن الأخرى التي ترى في التنوير والمداثة مثلاً مثل الأمور الأخرى، أشياء أوروبية الطابع والهوية وخصوصاً في ظروف أوروبية ليست ملائمة لظروفنا وأوضاعنا. ومما يدعو حقاً للأسف، أن بعض المفكرين

العرب إلى حد الآن، ينساقون مع مثل تلك المزاعم ويقومون بانتقاد كل الاتجاهات العلمانية المستنيرة على افتراض أننا قادرون على إنتاج علمائيتنا الخاصة وعقلانيتنا المميزة، بل وحتى علمنا الخاص بأسلحة العلوم، وأنا أشكك بعض في مثل هذا الافتراض .

إن التوقع والانفلاق حول منظومتنا الثقافية وذهنيتنا، والإحساس بأن هذه المنظومة والبنية الذهنية، بما هي عليه، كفيلة بأن تَشْتَبِثَ منها خصوصياتنا الفكرية وتجاربنا وعقلانيتنا النوعية بمعزل وانقطاع عن التجارب الأخرى، إن مثل هذا التصور يخالف الواقع والصواب، وهو غير ممكن التحقيق أصلاً .

\*كيف تتظاهر روات الفعل الثقافية والأخلاقية إزاء الوجد الكوني، الذي يتزع إلى الهيمنة الاقتصادية والسياسية والثقافية، علماً أن الاتجاه العام للحضارة البشرية كما تبدو اليوم، هو التزوع نحو التوحيد والدمج فلا ينفج معه أي ميل رومانسي نحو الانفلاق والتوقع بدعوى الحفاظ على الخصوصية؟

\*\*في سيورة العالم الراهنة، يجدر الانتباه إلى أن هذا التوجه نحو التوحيد والاندماج العالي يشتمل على حركتين، حركة موضوعية يفرضها التطور الكبير للاقتصاد والتجارة الدولية وتعميم قانون القيمة على الصعيد العالي، والتطور العاصف لتكنولوجيا الاتصال. وربما تطور الحركات الإنسانية، بما فيها تلك التي تدعو إلى المحافظة على سلامة الكوكب، وحقوق الإنسان... الخ. والحركة الثانية تمثل جانباً أيديولوجياً يحاول استغلال تلك الحركة الموضوعية للعولة واستثمارها لفرصة هيمنة دولة محددية أو تسويق ثقافة ونمط حياة محددة، أو مصالح سياسية واقتصادية معينة على العالم (الأمركة، الدولة).

إن رفض ومقاومة هذا الاتجاه الأيديولوجي الأخير أمر مشروع وقائم وملع في آن معاً. أما رفض ومقاومة الاندماج في العالم بالعنى الأول، فهما حكم على الذات بالنفي خارج سيورة العالم والتاريخ، مع أن ذلك أيضاً غير ممكن، لأننا سنقحم وندمج في الحركة الكونية بإرادتنا أم من دونها. فالسألة إذا ليست

مسألة رفضه أو قبوله، انغلاق أو انفتاح. إنها مسألة كيفية التعامل، وآلية الانخراط في هذه التجربة مع قبول الحد الأدنى من الخسارة، بالاستعداد المادي والاقتصادي والفكري العلمي العملياتي. والعمل على تطوير المجالات المادية التي يمكن من خلالها التأثير والفعل في سيادة العالم الراهنة، أما الاكتفاء برفع المصاحف وإشهار التعاوين والنظومات الأخلاقية في وجه هذا العالم الجائر فذلك لا جدوى منه .

\* من أبرز مظاهر العولمة تعميم التقنية، لكنه تعميم هذه التقنية لا يتم بصورة مجردة، وإنما بوصفه أيضاً تعميماً لخبرات ثقافية وأيديولوجية، العالم العربي يمتلك قدراً مهماً من مميزات النهوض التقني والاقتصادي، ترى هل المشكلة برأيكم في التخلف الاجتماعي والسياسي أم في نقص الخبرات؟

\*\* تعميم التقنية حاجة موضوعية بقدر ما هي ضرورة ولا يمكنه ولم يحصل لمجتمع أن رفض التقنية. ولما يجب أن ننسبه إلى ناحيتين: الأولى: هي أن العالم الحديث استغرق أكثر من ثلاثة قرون من التطور العقلي والعلمي ومنه تنقية العقل والمجتمع من أشكال التفكير الميتولوجي والخرافي، قبل أن يتمكن من القيام بدورته الصناعية. الناحية الأخرى: هي كما أشرنا، أن للتقنية كذلك مصاحبات فكرية وقيمية وسلوكية متكاملة معها وتفتح آفاقاً أوسع أمام تطورها . وواقع الحال عندنا، أن ما يجري رفضه بصورة مستمرة والتفكير له ليس التقنية كنتاج ناجز، فقد أصبح لدينا أحدث منجزات التقنية، بل المرفوض هو مصاحبات التقنية ما يؤسس لها وما ينتج عنها، ما يجري رفضه هو العقلية العلمية الحديثة، وخصوصاً ما يترتب عليها كالعقلانية والعلمانية والحرية والديمقراطية، بدعوى الحفاظ على الخصوصية والأصالة، التي تخفي خوف النخب السائدة من التغيير، أكثر من خوفها على الخصوصية والأصالة .

نعم هناك في المجتمع العربي كل إمكانيات النهوض والتقدم. ومن العرب الآن عدد لا بأس به من الأفراد الذين استطاعوا استيعاب وتمثل العقل العلمي



والتقني المعاصر. وبعضهم سألهم ويسألهم الآن في سيرة تطور العلم والتقنية في المجتمعات المتقدمة وليس في بلادهم. فليست المسألة في الافتقار إلى الخبرات والإمكانات، ولكن في البنية الاجتماعية السياسية العاجزة عنه نقل كل ذلك من حين الإمكان إلى حين الفعل. فالنخب الحاكمة والسيطرة الآن في المجتمع العربي يهرمها حفظ النظام والاستقرار السياسي والتوازنات الاجتماعية القائمة، محافظة على استمرارها في قمة الهرم الاجتماعي، أكثر بكثير مما يهرمها النهوض العلمي والتقني، أو قل إنها تهتم بأمنها الخاص أكثر من أي اهتمام آخر.

صحيح أن المشكلة في التخلف الاجتماعي والسياسي، ولكن لننصبه إلى أن ذلك لا يعني شيئاً، وذلك بالضبط لأنه يعني كل شيء. إذ من المسؤول عنه هذا التخلف؟ ومن الذي يستفيد منه؟ ما هي المشكلة في التخلف الاجتماعي والسياسي؟ هذه عبارة عامة وبداهة خاطئة ومقولة خاوية، إذا لم تفكرها ونحدد بالضبط مركز الثقل فيها، ولكن الحديث حول هذه المسألة يطول، ولا مجال للخصم فيه الآن.

\* الرقص يتركز بصورة أساسية على ما ذكرتم بأنها مصاحبات الترقية. إلا يعتقدون أن من الممكن للعامل الداخلي والموثوق الثقافي أن يساهم بنوع من الاستقلالية الإيجابية في الحفاظ على الخصائص الثقافية والقومية، وأن ينمو وينزدهر بدلاً من حالة التميع والتبعية التي قد نسميها بالاستلاب الثقافي؟

\*\* لا أعتقد أن حل المسألة التي نخصم بصدد لها يتعلق بالموثوق الثقافي، بل بالقوى الاجتماعية السياسية الحية الرافضة. لقد طال حديثنا في المجتمع العربي كثيراً، وبتنوعات مختلفة من دون جدوى. وإذا تعلق الأمر بدور التراث في إحداث التقدم، فإن الشعوب مع تراثها أو من دونها يمكن أن تتقدم كما يمكن أن تتأخر. إن الصراع في هذا العالم المعاصر هو صراع اقتصادي سياسي بالدرجة الأولى، وليس صراع ثقافات أو حضارات كما يقول صموئيل



لهتفتون. أو فلنقل إن الصراع الثقافي هو نتيجة، بمعنى ما، لصراع واقعي أعم، اقتصادي سياسي في جوهره، ستعم فيه ثقافة الأقوى، شئنا أم أبينا، ومهما بلغ موروثنا الثقافي من قوة وعزم. ومنه لهذا فالاستلاب الثقافي ليس ثقافياً مجرداً، بل هو نتيجة لاستلاب اقتصادي وسياسي في جوهره. أورد ذلك لأقول: إن الحفاظ على الخصائص الثقافية يضمنه التراث، أي ليس الحل في الموروث الثقافي بل في الفعل الاقتصادي السياسي المميز، الذي يمكنه أن تبناه قوى اجتماعية سياسية معاصرة .

ثم أتساءل عن المقصود بالخصائص الثقافية القومية المميزة، أو ما ندرجه أحياناً تحت مفهوم الخصوصية والأصالة؟ هل هي عناصر ثابتة، جامدة، لا تتغير وخارج التاريخ؟ أم هي تاريخية؟ إن الشعوب المتقدمة تصحح فكرها وحاضرها كل يوم قياساً واستناداً إلى كل ما هو جديد، بينما نحن لا نزال نريد ومحاوّل تصحيح فكرنا وسلوكنا وحاضرتنا قياساً إلى ما مضى منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً .

كثيراً ما يشار، في هذا المجال، إلى اليابان، باعتبار أن اليابانيين استطاعوا بناء نهضتهم العظيمة على أساس من تقاليدهم وموروثهم الثقافي. ولكن، هل هنالك حقاً من إجابة أكيدة على السؤال التالي: هل استطاع اليابانيون تحقيق نهضتهم لأنهم اعتمدوا على تراثهم وتقاليدهم أم أنهم نجحوا في الحفاظ على موروثهم الثقافي وتقاليدهم لأنهم بالضبط نجحوا في تحقيق نهضتهم؟

إن حل مسألة الهوية والموروث الثقافي، والتخلص من التبعية الثقافية والاستلاب الثقافي، بنظري يتطلب قبل كل شيء الخروج من مأزق الحياة الاجتماعية والاقتصادية السياسية، بتبعيتها وتخلّصها الراهق، أي يتطلب أنفعالا مميزة وليس نكوصاً إلى الوراء .



## الفهرس

٥.....	الإهداء
٧.....	توطئة
١١.....	الجزء الأول: قضايا في الفكر العربي
١٧.....	- الوحدة القومية
٢٢.....	- مسألة الحرية
٢٧.....	- مسألة الديمقراطية
٣٠.....	- المجتمع المدني
٣٤.....	- الإصلاح الديني والعلمنة
٣٩.....	- الدولة
٦٠.....	- القضية الكوروية
٨١.....	الجزء الثاني: حوارات في الفكر العربي
٨٢.....	حبيب تيزيني: نقد قراءة نقدية للتراث
١٠٥.....	حسن حنفي: ضرورة التجديد
١١٥.....	نصر حامد أبو زيد: التاريخ والنص ومسألة التجديد
١٤٩.....	برهان خليلي: إشكالية العروبة والإسلام
١٨٩.....	فيصل وراج: قضايا نقدية في الفكر القومي
٢٢٥.....	أحمد برقاي، الفلسفة، التاريخ، الأمة
٢٦٧.....	هاوي العلو، الحوار العربي - الكوروي

٢٦٩.....	جمال القريم الجبالي: المجتمع المدني والدولة السياسية والمسألة القومية
٣٤١.....	حزمي بشارة: أسئلة الفكر القومي الراهنة
٣٥٥.....	حامد خليل: الخطاب القومي ومسألة الهوية
٣٦٧.....	حاتون جلال العظم: العرب والمتغيرات العالمية
٣٨٥.....	- سمير أمين: الدولة وتحدياتها
٤١٣.....	حسام النزعيم: ما الدولة؟
٤٢٥.....	خايف بلوز: الفكر العربي ومشكلة الدولة
٤٨٥.....	- محمود أمين العالم: النهضة الثالثة
٤٩٩.....	- سمير حسن: العلم والتراث وتجديد الوعي











ليس في وسع هذا الكتاب الادعاء بالتوصل إلى السيطرة على كل القضايا المحتملة والأسئلة الفاصلة بالفكر العربي ، لكن لدينا شعوراً ذاتياً بأننا تتبعنا بطريقة نقدية وصريحة القضايا، التي بدت أكثر أهمية في الفكر العربي. وقد حاولنا في الوقت ذاته النأي بالمناقشة والحوار عن التسطيع الصحفي الموهود في طرح المشكلات والبحث فيها. وهذا الأمر كان واجباً بالنسبة لنا ومثيراً للمضايقات منذ البداية.

الحوار ليس استجواباً للآخر أو استنطاقاً، وهو ليس مغالطة له بالأسئلة نصب، وهو أكثر من مجرد رغبة في التفاعل أو التواصل أو إثبات الذات ودحض فكر الآخر وهجته أو العكس، إنه في أفقه القصي التماس للأسئلة الجديدة والقضايا. خلق مجده للتساؤل والتشكيك ، إنه في راهنيته تأهيل لحوار أرقى وأكثر تعقيداً، ومن هنا أقول التساؤل بدء الحوار ومآله، ومآل الحوار أول السؤال. أما الأجوبة فهي ليست سوى وسيط في هذا السياق، إنها تقع بين السؤال والآخر لكنها لا تقع خارج أي منهما أو تستقل عنهما بل تلازمهما. إن الأجوبة التي لا ينشأ عنها تساؤل جديد، تعد مقيمة وزائفة. فبمقدار ما تكون الأجوبة الصحيحة إعلاناً بنهاية الأسئلة القديمة وموتها، فهي إيدان بولادة أسئلة ومشكلات جديدة. ومبناً ما يحاول العقل الدوغماني البحث عن أجوبة نهائية وقاطعة بعدها يقيناً مطلقاً بالنسبة له ويحكم على نفسه بالعطالة والجمود.

المحاور يتخذ النهاية من القارئ في طرح الأسئلة والمناقشة. فهو بمقدار ما يحقق نجاحاً على هذا الصعيد، عليه أن يولد أسئلة جديدة لدى قارئه، وهذا ما يجعل العمل أكثر صعوبة، إذ عليه أن يتعامل مع هذين متلقيين للأسئلة، ذي دورين مختلفين ويحقق تواصلًا جدلياً بينهما.

طيب تيزيني

حسن حنفي

نصر حامد أبوزيد

برهان غليون

أحمد برقاي

فيصل دراج

هادي الطوي

جواد الكريم الجبالي

عزمي بشارة

حامد خليل

صادق جلال العظم

سمير أمين

مصطفى النعمان

Bibliotheca Alexandrina



0586111

